

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Hebreo y Arameo



TESIS DOCTORAL

Edición, traducción y estudio del Kitab Al-Muhadara Wal-Mudakara de Mose Ibn Ezra

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Montserrat Abumalham

Madrid, 2015

Montserrat-Victoria Abumalham Mas

TP
1982
210-I



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5314047535

X-53-378864-0

EDICION, TRADUCCION Y ESTUDIO DEL KITĀB AL-MUHĀDARA
WAL-MUDĀKARA DE MOŠE IBN EZRA

TOMO I

Departamento de Hebreo y Arameo
Sección de Filología Semítica
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 210/82

© Montserrat-Victoria Abumalham Mas
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1982
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-31620-1982

Montserrat-Victoria Abumalham Mas

EDICION, TRADUCCION Y ESTUDIO DEL KITĀB AL-MUHĀDARA WAL-
MUDĀKARA DE MOŠE IBN ʿEZRA

VOLUMEN I

Director: D. Fernando de la Granja Santamaría
Catedrático de Lengua y Literatura Arabes

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filología
Sección de Filología Semítica
Año 1981

النمى العربي
نشر كتاب المحاضرة والذاكرة
لابي هرون موسى

TEXTO ARABE (Edición)

- قال ابو هرون : اما على اثر حمد الله ، الذي لا
حول ولا * منه ولا قوة الا من لديه حمدا يكون لانعامه
مجازيا ولا حسانه موازيا ، اقول انه لما *
- كان حد السؤال تعرف حكم السئلة * وحد الجواب اجابة
5 السائل الى ما اراد مطابقا لسؤاله ، وجبت مجاوبتك ،
ايها الحكيم الحبيب الكريم ، وذلك ما استبهم عليك
من امر الخطب والخطبا * ، ثم ما استعجم لديك من
شأن الشعر والشعرا * ، ثم كيف صار الشعر في ملة
العرب طبعها وفي سائر الممل تطبعها ، ثم ان كان
10 سمع لملتنا الاسرائيلية ايام دولتها شعرا
محويا موزونا * ومتى عنيت جاليتنا بقرضه ، ثم
لم كانت جالية الاندلس اعنا * بسبكك وأحكم في
حوكه من غيرها ، ثم ان * اعرض عليك انموذجا من
الاراء التي استحسنتها في هذا الشأن ، ثم *
- 15 ابين لك ما ادعى بعض الناس من قريض الشعر في

(H.2,17)

2 por الا

3 vertical al margen: على ما سألتني عنه

4 por المسألة

11 sic, por شعر موزون , v. H. p. 2 L 14

12 por اعنى

13 por آتي

14 falta آتي

- النوم، هل هو من باب الممكن، ثم ان * ارشدك امثل
طريقة تأخذ بها نفسك في صنعة القريض العبراني
على ارا* العرب، فرووس المطالب اذا ثمانية . ولقد
وافق مطلوبك مني عجزا وكسلا وقتورا وثقلا
5 لوجهين، احدهما تخوفا من ان اتسى عند اهل
العامة من اهل تفرغ البال لما هم عليه اكثر
اهل وقتنا من الاستئصال للادب، ثم رأيت من
افحش الاشياء هجر رأي الخاصة لما كرهته من
العامة، فقد قيل ان * من نصح العامة فلن يجاوزهم
10 ينفع ما بذل لهم من النصيحة ومن نصح السادة
* الاحبا فقد اوصل المنفعة الى الطبقتين . والوجه
الثاني، ما رماني به الدهر في اخر العمر من
الاغتراب الطويل والاختيار المتفصل * في افق بعيد
وشفر سحيق، فانا مسجون في حبس بل مدفون في رس،
15 وحق ما قيل ليس العاقل اقنع برزقه منه لوطنه.*

(H.4,28)

1 por اني

9 no aparece en H. p, 2 L. 23

11 al margen الاخير

13 debiera ser الاكتياب المتصل : H. p, 4 L. 25 ; المتصل

15 por بوطنه

وفي قران العرب : ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسهم*
عليهم* او اخرجوا من دياركم فما فعلوه الا
قليلا* منه* . فسى بين قتل انفسهم وبين الخروج
من ديارهم، وقيل : الغربة احد الاسرين، وقيل : الغريب
5 من فقد جلساؤه* اللذين يأنس بهم وحلفاؤه اللذين
يستنم اليهم وقال : الغريب كالغرس الذي زایل ارضه
وفقد شربه فهو ذا ولا يثمر وذابل لا ينضر.
وانشد : شباب وشيب واقتار وثروة فله هذا
الدهر كيف ترددا* . ولم ارايضا ان يكون هذا
10 مانعا من قضا* رضاك واتيان هواك، بل حبرت*
مما سألتني كلا ما موجزا فانها مقالة
لا تحتل الاطالة ومطلوب لا يصح فيه توفية
المرغوب. فقد فرش* في اكثر فصول هذا الشأن
اعلام البيان من الاسلام، وهم احق بالكلام
15 في النثر والنظم، كتبنا جملة مثل كتاب ابن

(H.4,36)

1 al margen

2 tachado

3 منهم por * / قليل por

5 جلساؤه por

9 el alif raspado, pero debe estar porque es tawil

10 hebraismo: חכר, aunque existe en árabe

13 hebraismo: פרש

قدامة في النقد والبديع لابن المعتز والحلية
المحاضرة للحاتمي والحال والعاطر* له والعمدة

لابن رشيق والشعر والشعراء* لابن قتيبة وغيرهم.

واما ما اندرج من ذلك في خلال تواليهم

5 الغير مخصوصة بهذا الشأن فقط فهو كثير لا

يحصا* بسرعة، واما القصد بهذه الاوراق

القليلة الجم عرض المسألة عليك من طريقة الحثلين *،

اعني العبرانية والعربية، وموازنتها في اكثر

الوجوه، وان الواحدة تابعة للثانية واخذة* منها

10 في الشعر خاصة، وربما اتسعت قليلا في جلب

بعض تاريخ يليق بالمكان وخبر يجري مجرى* البيان

احيي به ذكر قوم كانوا فبانو خيفة ان تدرس

آثارهم وتطمس انوارهم فتنسا* اخبارهم.

ولبثت ايضا يسيرا في توشيح القول ببعض الاغراض

15 الحكمية الاثقة به والنوادر* الفلسفية

(H.6,46)

2 por الحالي H. ; الحالي العاطل ؟ 38 L. 4 p.

6 por بحصى

7 al margen المثلثين * * por / الماثلة

9 por آخذة

11 se supone مجرى

13 por تنسى

15 H. אלפואיד p. 6 L 46

- المشاكلة له والفقر الادبية المنتظمة معه
وان كان ذلك من غير الشأن الذي التمسته مني لكنتي
استحسنته لك ورأيتك اهلا للنظر فيه
والارتياض بحفظه وتهذيب خلقك بقراءته .
- 5 فقد قيل ان التأليف كالمائدة يكون عليها صنوف⁹
من الالوان الملذة والاشاج المختلفة الطعوم
فتنقل الاكل من شي^{*} الى غيره حدثت له لذة
وتحركت لطبيعته شهوة ويجدد له شربه
وهكذا يعرض لجميع المشاعر اعني الحواس
- 10 تلتذ باختلاف صنوف محسوساتها وتنشط
بتنوع مدركاتها. وان تعرض في مساق الكلام
p108 لم اسمع فيه شرحا مقتضا رميت اليك
بمعتقدني فيه غير واثق بالا صابة . واكثر ما
نظمته هو من مفترق ما حفظته من اقاويل
- 15 الحكماء وحملته من الاساتيد العلماء^{*}، حاشا

(H.6,56)

5 por صنوف

- 5 ما تيسر لفكّي وسنح لخاطري . وهكذي * فسر רבי
 סעדיה לי פי פראשה וַיִּקְהַל فِي חֻמֵּי הַחֹכְמָה
 וַיְדַעַח וַיִּכְלַל מִלְאָכָה , قَالَ : אֵן הַזֶּה מוֹאֵד הָעֵלֶם
 אַיֵּם , אִמָּא בַחֲכָמָה פִּמָּא תַעֲלֵם מִן אִסְתָּאן
 5 וַיַּחֲבִידָהּ עַלִּי הָאֲכֹרִם מָא יִנְתַּגֵּה הָאִנְשָׁן מָא
 לִם יוֹקֵף עֲלֵיהֶם מוֹקֵף , וַיְדַעַח מָא תַעֲלֵם
 בְּطִרְיָן הָאִסְתַּעֲלָם וְהָאִסְתַּחְבָּר וּזְיָאֵדָתָהּ
 וְהָזִרְחָן לָאֵן הָאֵהֵנָּה מִן יַחֲסֵן עֵלְמָא וְלֹא יַחֲסֵן
 הָעִבְרָאָה עֵנֶה , וְלֹא יַפְהֵם מָא יִלְקֵנֶה מֵנֶה , הַזֶּה הִי
 10 הַמּוֹאֵד הָרוּחָנִיָּה . וַיִּכְלַל מִלְאָכָה הַמֵּהֵן בְּתוֹסֵף
 הַבְּוֹרָח . וְקֵד אִתְּלַקְתּ הָעִבְרָאָה אִסְם הָחֻמֵּי
 עַלִּי חֵמֶה הָאִנְשָׁן אִסְרֵתִי אִחֻמֵּי וְלִפְנֵי
 חֻמֵּי אֵי אִזִּי יוֹחֵר , וַיִּחֲכֵם מְכַל הָאֲדָם
 וְקֵד חֲסֵת בֵּה גָרָחָה וָאֶחָדָה הִנֵּה נִחֲתִי לָהּ לֵב חֻכִּים
 15 וַיַּבְוֹן וְשִׁלֵּהּ בִּי הַבִּינָה בִּינֹתִי פִּסְפֻּסִים , בִּינֵן חֲבִינֵן , *

(H.6,64)

1 هكذا por

15 en el original בן

- אח אשר לפניך وعلى العضو ולבבו יבין. وكذلك
العقل على جملته مجازا ויודע דעת עליון
וידיעת היום, وعلى البعض לב יודע מרח נפשו.
فانا اناشد الله من سقطت اليه هذه المقالة
5 ليسد خللها ويغفر زللها ويبسط العذر ويتاول
خيرا في الامر فيستوجب شكرا ويستجزل اجرا .
وانت يا ايها الابن البرء بما اتاحه الله من
زكا* الخاطر ونور البصيرة وتناظر* ال* *الات الفكر
تستدل بالجزء على الكل وتهتدي على الاكثر بالاكل .
10 كما قال الحكيم عالى* :שפע חכם ויוסף למח
ונבון מחבולות יקנה. وبالله عز وجل استعين على
العلم والعمل وبه اعتمص من الخطا والخلل وعليه
اتوكل في تنميط العمل . كما قال ايضا משה אל
ידי* בכל לפי ואל בינה אל תשען. وقبل ان ابتي
15 بالكلام في الغرض المقصود نحوه اقول ان الاسئلة*

(H.8,74)

8 por tachado / ** تناظر

15 por الاسئلة

- محتاج الى اربعة اشياء : سؤال وجواب ومعارضة
وانفصال . وهذا او* قريب منه موجود في كتبنا
المقدسة واعطيك منه شيلا* واحدا او اثنين ،
خيفة الاطالة الداعية الى الملالة فالخطب
5 والا قاصم اذا كثرت ليس عندها كثير معونة .
وللكلام غاية ولنشاط السامع نهاية وما
فضل على مقدار الاحتمال فهو ثقل . فقد قيل :
اذا كان الايجاز كافيا كان الاكثار عيا .
والعلم وان كان حياة العقل كما ان العقل حياة
10 الروح والروح حياة البدن فان حكمه حكم الغذاء
الذي اذا فضل من مقدار الحاجة عاد نفعه
ضررا . قال احد الفضلاء : ان الحكمة اذا سلك
بها سبيلها كانت دوا لكل داء* واذا خولف
بها ذلك السبيل كانت داءا عيا لا دوا لها ،
15 فهي كالنار الذي قليلها ينير الابصار وكثيرها يحرق*

(H.8,83)

2 H.: הו p. 8 L. 75

3 H.: סה"ל p. 8 L. 76

15 al margen

- الامصار. كذلك افعل فيما استأنف عليه من جلية*
الكلام من الايجاز والاختصار، وانذكر قليلا من
كثير ان كان الاختصار اعون على الحفظ واجمع
للقول. فاما في الكتاب المقدس سؤال عسو
5 מי לה פל הפסוק הזה, فالجواب لمצוא חז,
المعارضة او شبهها אחי יהי לה אשר לה,
الانفصال او شبهه יתפטר מו יתקח. ومثل سؤال
النبي المكرم عالس* ואִלֵּה לֹא הוֹדַעְתִּי אֶת אֲשֶׁר
חֲשַׁלַּח עָמִי בלִפְטֵי הַפְּרָא, اعني עמי, فكان الجواب
10 מִנֵּה סִיח * פָּנִי יִלְכֶּה וְהַנִּיחֹתִי לָהּ لك فقط المعارضة
او شبهها אם אין פניה הולכים אל מעלנו מזה
يعني مع الجملة وزاد بيانا بقوله דבשה יבדע
איפוא מי מצאחי חז حتی ונפלינו אני ועסה
فشفع لنفسه ولاته. الانفصال גם את הדבר
15 הַזֶּה אֲשֶׁר הִפְרַת עָעֵשָׂה . ولم يصح من هذه

(H.10,92)

1 al margen

10 por مناسباً

القسم في هذه المقالة حتى الان غير السؤال والجواب
فان يقع الاعتراض وجب الانفصال حسب ادراك
المعرفة بمسألة* الذي بيده القوة والحوال .

الجواب عن السؤال الاول في شأن الخطب والخطباء*

- 5 اما صناعة الخطابة فهي السماة باليونانية
ربطوريقا وشرحها الخطابة وهي عند الفيلسوف
ارسطاطاليس من الاقاويل الاقناعية التي هي
دون الظن القوي ، وهي تتفاضل وتزيد وتنقص بقدر
فضل الفصحا* والبلغا* ، وتقريبهم كثير من
10 المعاني في قليل من الالفاظ ، بحيث يعرب عما في
الضمير بقول بين لا يشتبه تأويله على من
يسمعه ، ويبلغ الى اقاصي دلائله على ما يوجد
في المعنى ، وان كان وجيزا مختصرا ، بغير حذف
معنى ولا تقصير في شرط . وأنواع الصنائع
15 العلمية المستعملة في وجوه المنطق خمس* :

(H.12,3)

15 H.: 3000 p. 12 L. 3

- برهانية، جدلية، شعرية، خطبية، سوفسطائية،
وهو الحق المموه، وباليونانية سوفسطيق .
واما الخطباء فهم المتكلمون في كل ملقبالكلام
المنثور، وانما سمي عند العرب نثرا لانه لم
5 يدخل تحت النظام ولم يرجع الى وزن وقافية .
وكلا مهم هو المسمى بالخطب . وحقيقة الخطب
فقر لم يدخل * تحت وزن ولا قفيت بقافية، وقد
تقفي وتسجع بغير وزن . قال ارسطوطاليس * :
اما الخطباء فيستعملون في كلامهم المقدمات *
10 التي هي باستقراء، اعني قال فلان، ويرومون تحليلية
ذلك باللفظ الفصيح الجزل والقول البليغ ليثبت
بذلك ما يرومون تنتيجه . وهي ايضا من بعض
مقدمات المجادلين التي لا دليل صحيح عليها .
وقيل : ان قد كانت الخطب الحكيمة والاشعار
15 الفلسفية والعامة في فارس ويونان والروم وغيرها

(H. 14,15)

7 por تدخل

8 H.: ארסטוטאליס p. 12 L 8

9 al margen vertical desde la línea 9 a الرسائل السياسية
15 في الامور الخاصة

من الطل الحاملة للعلوم . وقد زعم بعض اهل
الاخبار ان لهرمس الاول قصائد موزونة وخطب
معلومة، نظما * لاهل عصره في الاشياء العلوية
والارضية . واما لغة العرب فنظمت ونشرت
5 في اكثر الاشياء وفي معظم فنون الدنيا ، من فضل
ونقص ومدح وكدح ونقض وابرام ، وفي كل التشبيهات
وفي جميع التضادات بما اتاح الله لها من
من * طول اللسان وسرعة البيان حتى انها موهت
في تحسين القبيح وتقبيح الحسن وصورت الباطل في
10 صورة الحق والكذب في صورة الصدق بالاعتدال
على المقال . واسم الخطبة * عندهم مقطوع من
من * الخطاب ، وكذلك هو في العبرانية مجازا
من لغة קדר الذي هو من الاسماء المترادفة
للکلام كقولهم : על סגולת עץ יאשר עמוד לדבר .
15 حتى في خطب النساء صرفت هذه اللغة لكن براهط

(H.14,22)

3 نظمها por

8 repetido

11 الخطابة por

12 repetido

- * הקשר בגיר רב. ושל הקרה לשלום או
 يكون مصدرا . ومن الرؤساء من اعتقد وصدق
 נאמה من اسماء الغم المتراصة فهو عنده *
 مخطب لا خطاب. وللکلام ايضا اسماء كثيرة
 5 منها متواطئة ومنها مجازية، مثل לשח,
 יצרף כפסר לשח, وقد يجوز ايضا في مواضع من
 القبول نحو יני' חפלי יח יقبل ויוסף לשח,
 يزاد قبولاً . وقد يكون من القطر والسيلان : יספי
 הקרים יסס مجازاً ، אל יססו יססו. وهو
 10 عند العرب النطف، وتقول ليلة تطوف . وما يقطر
 من الصمغ ناطف، وبالعبرانية יסו וסחלת,
 ויבי יסס מזר. والتطف بالعربية اللؤلؤ الصافي ،
 وفي العبرانية הססוח והשרח . ومنها
 מכסא: יש בוטה כמקרוח הרב. ومن معناه
 15 יסון לשח, מן יסיר יסוק עפדי, ובס יסוק בו

(H.18,64)

1 falta texto

3 por عندهم

פים . ושל שנה, ולפני יני' וספה שיחו, والعرب
 تقول للرجل المتكلم سفاك*. ومنه مجاز في نبع
 الماء: ينبع أومر, יפיעון בפיהם. ومنه ינוב
 חכמה, מן ינוב שפתים . ومنه מן جعلו ספרי
 5 פי איש . ולא فرق عند الشيخ بين דבר ואמר,
 الا تراه يقول פי היא שמעה אח כל אומר יני'
 אשר דבר עפני, كأنه قال: אומר לנו. وهذه
 أيضا من مجازات العبرانية ان السماع لا يقع
 على الجاهل*. הפורשים על פי הגבל משתק מן
 10 ופרס פרסה, يعني مرتجلي الشعر وتأثيره نثرا .
 وتأثرو الشعر عند العرب يسمون الفارطين, أي
 الذين يشعرون ارتجالا, פדויד חסבו להם פלי
 שיר. ושיר اسم الشعر كقوله: ויהי שירו חמשה
 ואמר, وهو أيضا من أسماء الغني*, כקו* בשיר לא
 15 יסחו יין. وقد سمو النذب والرشاء* שיר: ואמר

(H.20,73)

2 H.: ספאך p. 18 L. 65, por سفاك

9 corregido al margen por المجاز

14 por فنا

פל הַשְׁרִים וְהַשְׁרוֹת קַנּוּחֵיהֶם. וְאִם שִׁיר
 וַאֲנִי אֵלּוּ עַל הַנְּשׁוּרָה, נְחוּ שִׁיר הַשְׁרִים,
 אֲשִׁירָה וְאֵל לִידִידִי, וְגִירָה. וְהַנְּשִׁיד בִּי הַשְׁכֵּר
 שִׁיר לִידִידִי, וְאִרָא בְּקוֹ* הַפּוֹדֵסִים עַל פִּי הַנְּבִל,
 5 תִּפְרִיק הַלְּאִבִּי עַל שִׁבְּתֵי הַזִּמְרָה. וְהַנְּשִׁיד
 עֲנֵדָה מוֹדֵדָה עֲנֵדָה* בִּי כִּתְבָה הַנְּבוּיָה* *הַמִּקְדָּשָׁה,
 נְחוּ עֲנֵדָה הַלְּדָה מִן אֶתְּ נִבְּרִים אֵל אֲחֵר
 הַתּוֹרָה, וְעֲנֵדָה וְדָה נְחוּשָׁה עַל* נִיחִי
 מִיָּמִים בְּרִים אֲחֵרִי אֲשֶׁר הִנֵּה נִיחִי לִישׁ* וְעֲנֵדָה
 10 בְּעֵדָה: נִיחֵדָה נְחוּשָׁה אֵת כָּל שְׁכֵמֵי יִשְׂרָאֵל
 שְׁכֵמָה, וְעֲנֵדָה וְדָה דוּדֵי עַל* : נִיחֵדָה נִיחִי
 דוּדֵי לְמוֹחַ, וְעֲנֵדָה שְׁלֹמֹה: אֵת אֶתְּ שְׁלֹמֹה
 נִיחִי אֶתְּ לִישׁ בְּעֵ* , וְגִירָה. וְהַנְּשִׁיד בִּי הַשְׁכֵּר,
 נְחִי מִן בִּיחֵה: נִיחֵדָה מִשְׁה, וְאֶתְּחֵדָה אֵל נִיחִי,
 15 וְשְׁלֹמֹה חֲזָקִיחֵה, וְעֲנֵדָה יִשְׁעֵיהֶם. הַתּוֹרָה

(H.20,81)

6 tachado / * * por النبوية

9 abreviado: לישראל

13 abreviado: לשכן בערמל

וְשִׁיפָה חֲזָקָהּ עַד מְרֵצָה : מִכֶּתֶם לְחֲזָקָהּ
 וְשִׁלָּה חֲזָקָהּ עַד לְבֵי בְּיָדָהּ , וְשִׁלָּה חֲזָקָהּ עַל־
 וְאֶחָדָה אֶל יָדָהּ . וְשִׁלָּה חֲזָקָהּ עַד מְרֵצָה : עַל־
 מִן הַלֵּל , וְאֶחָדָה אֶל יָדָהּ .

(H.20,83)

3 abreviatura de على جميعهم السلام والرحمة

4 H.: שאבהה p. 20 L. 83 / Al margen derecho se marca el comienzo de la cuestión segunda

واما الشعر

5 والشعرا*، وهو الجواب عن المطلوب الثاني .

فاقول : ان صنعة الشعر، وهو المسمى باليونانية

د وغميطيقا* وتفسيره صنعة الشعر، وليس من العلوم

القائمة بذاتها كالحساب والهندسة والموسيقى

وغيرها . ولا هو ايضا من العلوم الاصطلاحية جطة،

10 بل فيه من المصطلحية* علم النحو ومقوم اللسان الذي

يتم قوله به، ومن العلمية العروض، حسب ما يتبين

في موضعه اللائق به من هذه المقالة . فهو اذا

مجموع من اشيا* مفترقة، اصطلاحية وعلمية .

واسم الشعر في لغة العرب مقطوع من الشعر

15 والتقدير على رأي بعضهم . وقد جانسته لغتنا

(H.22,91)

7 por κριτικα

10 por الاصطلاحية

כִּמְהָ שְׁעָרִים, כִּמְהָ שְׁעָרֵי דְיִפְשׁוֹ. וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ
 אִישׁ אֶתְּחַטֵּעַ מִן הַשְּׁעָרִים וְלֹא נִבְאָה, יֵשׁוּעַ אֵלֶּיךָ אֲנִי
 בְּיָבוֹב מֵאֵלֶּיךָ עֵנִי. וְאִשְׁמֵ הַיְּבִישׁ נִבְאָה, וְעֵנִי
 יֵשׁוּעַ עֵנִי הַיְּבִישׁ, וְעֵנִי יֵשׁוּעַ עֵנִי הַיְּבִישׁ, וְעֵנִי
 5 יֵשׁוּעַ הַיְּבִישׁ שֶׁרָא. וְכֵן יֵשׁוּעַ מִן הַיְּבִישׁ וְהַרְפָּעָה
 בִּי מִזְמַן שֶׁנִּי * , וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ הַיְּבִישׁ אֶתְּחַטֵּעַ
 עַל הַיְּבִישׁ הַיְּבִישׁ, כִּי אֶתְּחַטֵּעַ אֶתְּחַטֵּעַ * וְהַיְּבִישׁ
 בִּי הַיְּבִישׁ, וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ הַיְּבִישׁ * , וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ
 10 בְּיָבוֹב אֶתְּחַטֵּעַ אֶתְּחַטֵּעַ, אֶתְּחַטֵּעַ אֶתְּחַטֵּעַ שְׁעָרִים
 בְּיָבוֹב, וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ בִּי מִן הַיְּבִישׁ לֹא מִזְמַן;
 אֶתְּחַטֵּעַ אֶתְּחַטֵּעַ, וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ בִּי מִן הַיְּבִישׁ
 מִן הַיְּבִישׁ, וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ בִּי מִן הַיְּבִישׁ, וְכֵן
 לֹא מִזְמַן; וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ בִּי מִן הַיְּבִישׁ
 15 מִן הַיְּבִישׁ, וְכֵן אֶתְּחַטֵּעַ בִּי מִן הַיְּבִישׁ, וְכֵן

(H.22,99)

6 por ٦

8 por ٨

חזקת מצרים, وان كان جميعها مهجنة، وهو سليل،
 وألילים، وشقوذيم، وبلوليس، ومنها أيضا غير مشتقة
 مثل أشريس وحكنيس، وعسى* ان أشريس جمع אשרه
 مذكر: لا تحس له أشره، ومن فسر في حكنيس
 5 القروء، من تسمية العرب القرد حنّان، فهو تفسير
 كما تراه. وأكثر ما يقع سليل على المنحوت
 من الحجارة. ومنه: فسّل له، وان كان قد يقع هذا
 الاسم على فسّل ميقه، وكان فضة. رجعنا للكلام.
 والنبي يكون رسولا، نحو مשה، ويسعياه، ويدميهو،
 10 وغيرهم، ويكون نبيا لا رسولا، نحو أبراهيم، ويذاق،
 ويذاق: فكل رسول نبي، وان لم يكن كل نبي رسولا.
 واسم الشاعر عندنا نביא، وقوسس ونביא منجم*،
 وشاعر. والشعرا* حقل نביאים، جمع شعرا*
 ونحنيياق قفس، ترتجل الشعر. اما تنى انه
 15 لما ظهرت في شاول قوة لم تكن قبل، بقوله

(H.24,10)

3 H.: p. 22 L. 2

12 habria que leer:

اسم الشاعر عندنا نביا قوسس ونبيا منجن

- וַתִּצְלַח עֲלֵיו רִיחַ אֱלֹהִים, וְקָל הַקָּטָל : הֵבֵם שְׁאוּל
 בְּבִדְיָאִים, فَاجَابَ الْحَبِيبُ : وَمَا أَكْبَاهُكُمْ, يَعْنِي أَنَّ
 هؤلاء الشعراء ليس منهم من ورثوا الشعر عن
 آبائهم، هذا معنى قو* ومي أكْبَاهُكُمْ. فلا تعجب من
 5 شاول أن يكون شاعرا، هذا التفسير لرבי ספדיה
 في ספר דְּצִיָּה, ولا بأس به. وأما النظم فهو
 عند العرب صفة مستعارة من نظم الجواهر
 وإضافة كل حجر إلى ما يشاكله حتى ينتظم السلك،
 وكذلك اللفظ يضاف بعضه إلى بعض حتى يكمل البيت ثم
 10 البيت إلى ما يليق به حتى يستوى الكلام. ولا
 يقع اسم النظم إلا على ما يكون من شئين فصاعدا.
 ونظم صنوف الكلام من الأسماء التي هي * الجواهر،
 والأفعال التي هي الأعراس، ونظم بعضها بتوسط
 الرباطات والأدوات التي هي الحروف النافذة.
 15 وإن الاسم الحد الموضوع، وما حمل عليه الحد

(H.24,19)

12 H. : 17 L. p. 24 סי :

المحمول في صدر كتاب اللع للحكيم ابو الوليد
 مروان بن جناح ر الله ع* وفيه منهج** صالح ، فالتسه
 من هناك وقس عليه . واعلم ان اللغة الفارسية
 تقدم الاسماء على الافعال ، والعبرانية والعربية
 5 بعكس ذلك . فاما حقيقة اسم المنظوم عندنا
 في لغة*العبرانية فهو מלואים : وملאת בו מלואות
 אכן : هذا هو المحكم . والتشابه : מלאו השלים ,
 اي انظمو ورتبو السلاح للقتال ، كما قال : ערכו
 מן וצפה ונסו לפלחמה . واصطلحت الطة على
 10 تسمية القوافي חרוזים , من لغة צוארה בחרוזים .
 وقيل ان חרוזים במקولاتها منها بديل الحيات באלף ,
 يعني النظم النفيسة ، وهو مجاز قريب . ولقد اختلفت
 طوائف من فصحاء العرب في الخطب والاشعار ، ايها
 افضله فقال جمهور جلهم : ليس الشمس كالقمر ، الشعر
 15 ارشق في الاسماع واعلق بالطباع واغلب للمعنى

(H.26,30)

2 * * H. : 24 L. 20 קטנה זו

6 اللغة por

الرفيع واجمع للقوانين * لافانين البديع ، وقال
 بعضهم : النثر يتطايّر تطايّر الشرر والنظم
 يبقى بقاء النثر في الحجر وبالنظم تتخلد
 جلائل الكرم ، وتتأبد رزائل اللثيم ، والحفظ الى
 5 النظم اسرع والآذان الى قبوله انشط واسمع ،
 غير ان منذ جعله الناس سببا للتكسب فسلموا
 للاستمناح خلق سربال جماله ونضب ما حسنه
 فعزت الخطب اكثر منه .

واما المطلب الثالث*وهو كيف صار الشعر في ملة العرب طبعها وفي سائر10 الطل تطبعها . فاعلم ، ارشدك الله ، ان الطل

المشهور والنحل المذكورة الحاملة للعلوم

الناقلة للمعارف ، كالهند وفارس ويونان والترك

والقبط وغيرها ، تشاغلت بعضها بالمعارف العلمية

سعيًا في التقدم بالمعرفة بظننها والوقوف على

15 بعض المفاهيم بزعمها وللانذار* بالكائنات

(H.28,40)

8 al margen ï señala el inicio de la tercera cuestión.

15 por الانذار

قبل كونها ، وبعضها بالعلوم البرهانية الالهية
والطبيعية ، وبعضها باحكام المهن الصناعية ،
وكانت الخطب والاشعار على ما قلنا آنفا بعض
ادواتها وجزء من الاتهام . واما هذه العصابة
5 الاسماعيلية الذين يسمو* باهل المدر ، لما سكنت
حواضر الحجاز وبواديها ، وهي جزيرة العرب التي
كانت قطيعها من الدنيا ، واماها سكن بنو ابرهم
عليه الس* كما نص في اس* * الكتاب : יִשְׂרָאֵל בְּנֵי אֲבִיהֶם
10 72 71 . وسميت جزيرة لان البحر محيط بها
من جهاتها الثلاث ، التي هي المشرق والمغرب
والجنوب ، وسافتها في الطول اربعين مرحلة
وفي العرض نحو من خمسة وعشرين مرحلة ، فلم تكن
من نحل العلوم ولا من ملل المعارف ولا منحهم
الله علما سوى البيان ، ولا هيا طبعهم للعناية
15 بغير فصاحة اللسان ولا تفاخرت على غيرها

(H.28,49)

5 sic

8 * * tal vez أم , H. p. 28 L. 44

- من الامم والقبائل الا باحكام لغاتها ونظم
اسجاعها وارجيزها واشعارها، عند النبي
والجدب، ولدى السلم والحرب. وبهذا فخر بعضهم قائلًا :
لسان العرب بين الالسنه كزمن الربيع بين الازمنة .
5 وقد اثنى الفيلسوف عليها في بعض رسائله الى
الاسكندر* ، واوصاه بهم ، ووصفهم بسعة المنطق ،
وذلق اللسان ، والمعرفة بالشعر ، والتوسع في المعادح
والمقام والمرؤة والانفة ، وغير ذلك من الاخلاق
التي جبلو* عليها . هذه كانت فضيلتهم التي
10 انتحلتها جاهليتها واسلاميتها ايجازا
وتوسعا في حال الاطالة . وجرى فضل المنطق منهم
مجرى الطبيعة في الرجال والنساء والزنا* والاطفال
والمرورين والغفال* ودهما* العامة وهمج البادية
وغشا* السواد ، افادة افادهم كوكبهم ، ومزاج
15 اقليمهم ، واهوية بلادهم وسماهاها المجففة

(H.30,58)

6 el segundo alif añadido sobre la línea.

9 por جبلت

12 por زمني

13 por المروسين والاغفال

لرطوبة السنتهم بتوسط. فجاء* كلامهم دون كلام
الحبشة في اليبس، وفوق كلام الصقلب في الرطوبة.
وقد قال جالينوس: انك اذا تصفحت وجدت اكثر
صور الناس وخلقهم، اتخاذا عاداتهم* تلحق بطبع
5 البلد الذي هو بلدهم. وقد اطال الفاضل ابوقراط
في هذا الفصل في كتاب الاهوية والبلدان له.
وزاده الاطالة جالينوس في شرحه حتى انتهى الى
الكلام في المنبات* الذي ينبت في هذه البلدان
المختلفة الاهوية والمياه وانه يقرب طبع س*
10 سكانها. وقيل في رسالة المدخل الى علم النجوم
من رسائل اخوان الصفا: انه اذا اتفق عدة
مواليد في وقت واحد بطالع واحد في بلدان مختلفة،
يدل على انهم يكونون* شعرا* او خطبا*، غير ان بعضهم
في بلاد العرب، وبعضهم في بلاد القبط*، وبعضهم
15 في بلاد الارمن، وقبولهم يختلف، لان العرب اسرع

(H. 30,68)

4 por عاداتهم

8 tachado el mī.

9 tachado mediante un punto.

13 por يكونون

14 H.: אלנבס p. 30 L. 67

- قبولا لخاصة بلدهم* . فترى ان له خاصية تعينهم
على القول . وذكر المسعودي ان ببحر الهند ، بالقرب
من بلاد اليمن ، جزيرة تسمى جزيرة العقل بها ماء
يسمى ماء العقل ، يقصدها ركاب البحر عن ذلك الماء ،
5 وله تأثير حسن في اصلاح ذوات العقول .
ومدبنة طبرية ، وان كانت شامية ، فان هواها
وبحيرتها التي يشرب منها مخصوصا* باصلاح
اللسان والفصاحة والبيان . حتى ان من حصل في بلادهم ،
اعني العرب ، من جاليتنا وتوالدو هناك ، خف نطقهم
10 ورقت السننهم ولطف قريضهم ، لانهم بعد وعن ر*
رطوبة هوا الشام ، وصاروا الى يباس هوا الحجاز بالاضافة ،
غلى ما تقدم من القول فانبعث الشعر منهم
وتبرعو في القريض نحو السؤل بن عادي والربيع
ابن ابي الحقيق وغيرهما ، ممن ذكرهم اصحاب
15 تواريخهم . وساهم من الاعراب الذين تخيرو

(H.30,77)

1 H.: p. 30 L. 68

7 por مخصصاته

10 tachado

دين اليهودية ايام جاليتهم* وقبل دعوة الاسلام،

فقد كان منهم دخلا* في دين اليهود قبايل نحو

حمير ونجدة وبنو كنانة وسواهم. وقد جمع

الاطباء والعلماء ان الاهوية والمياه والاخلاق

5 والعادات والطبائع منتقلة بانتقال الكواكب

واخذها في الطول والعرض. وارسطاطاليس*

الحكيم قال* في كتابه في دلائل القمر ان الفلاسفة

فضلا عن المنجمين متفقون على ان تدبير هذا

العالم ونظامه يأتي من القمر، وانه من الشمس

10 بمنزلة وزير الملك العظيم. واصحاب الملاحة

والفلاحة يفهمون من تغير الهواء عند اختفاؤه*

كثيرا، فضلا عن المنجمين. وقيل: النجوم منك*

ومنها. وقيل: اعيين الكواكب بانفسكم. وقد

تتغير امزجه الحيوان بالنقلة، حتى النبات، فان

15 منه ما يغذى في مكان واذا انتقل الى صقع

(H.32,87)

1 por جاهليتهم

6 H. 32 L. 81. אַרַאסִים H.:

7 al margen derecho

11 por اختياؤها

12 falta وانت

ثان قتل وبالضد . قال جالينوس : ان كل غذا* من
الاغذية ، لاي حيوان كان او نبات ، كان بينه وبين
ذلك النبات والحيوان الذي يفتدي به خاصة طبيعة
ملائمة ومشاكله ، مثل الماء العذب المشاكل
5 للاشجار والنبات والتبن والحشيش المشاكل* للخيل
والحمير ، والسباع يشاكلها اللحم الني ، والانسان
يشاكله اللحم النضيج والخبز المحكم الصنعة .
ولهذه الجهة حسن الخريق عند السلوى ، السوكران*
عند الزراير ، والكرسنة عند البقر ، من غير ان
10 تضر بها على عظم ضررها بالانسان . وقد قال
بعض الاخباريين* والعلماء بالاثار ان كان في
بعض قبائل العرب على قديم الدهر حفظ ورواية
للأمر الهائدة والاخبار العتيقة الفانية
لرقة السنتهم وضيقة* الكلام عليهم . وكان فيهم
15 التكهن وعلم بعض الأمور الغائبة ، لانهم تحت

(H.32,96)

5 el kāf añadido sobre la línea.

8 corregido sobre la línea por الشوكران

11 por الاخباريين

14 parece corregido por وسعة al margen

- منطقة فلك البروج الذي ترسمه * الشمس بمسيرها
وتجري فيه الكواكب الدالة على جميع الاشياء .
وكانت فيهم العيافة والقيافة . قال רבי האיא
في الحافي ان אסורים هم القافة، وهم اهل
5 التفرس في وجه الانسان عما يبطن، مقتطع من
אסורני ולא קרוב، وفي هذا الكلام بعد .
قال דנש בן חמים אלקיראני * אן וקפו בכתף פלש * *
مشتق من العيافة، اي يتعيفون في علم الكنف،
وهذا ابعد واسحق . واما انذارهم بالا طار،
10 ومعرفةهم بانتقال مطالع النجوم ومغاريها ،
وهم * وسيرهم وسيرهم * * بالانوا * بجلجلة الرعود
وايماض البروق الخلب، وفهمهم بالرياح والسحاب
المخيلة، واستبشارهم بالريح الدالة على السقيا ،
فبالدربة والتجربة، لضرورة انتقالهم وتحولهم
15 لطلب الخصب والتمعش، لا بحقيقة العلم .

(H.36,6)

1 la tā 'añadida sobre la línea.

7 por פלשמים * / אלקיראני * abbreviatura de

11 al margen derecho / * * tachado, en todo este pasaje habría que entender únicamente ومراسمهم

وفي كتاب الانوا² لا يبي حنيفة وغيره تطالع هذا
 وغيره ومثله³ . وهاؤلا⁴ الاسماعيليون ، لما سكنو هذه
 الجزيرة الموصوفة ، لمعان قتها⁵ * لد يار فارس
 والعراق والشام ، رقى كلامهم وعذب قريضهم
 5 ولطفت خطبهم اكثر⁵ * من العرب العاربة القحطانية ،
 سكان الصحرا⁶ ، وهم اهل الوبر بنوا برهم عالس⁷ *
 من עסורה ، المقول عنهم : ולדני הסי לדיים
אשר לאברהם ، ان لم نعلم له غير هاتين
 السريتين הדר נסורה . واما ملتنا المقدسة ،
 10 فلم تضطر الى شي⁸ ما قد ته ووصفته عن سائر
 الملل ، فان موادها الالهية وعلومها شرعية
 نبوية ، كقو⁹ * : כי לא נחש דיעצת ، اي انها غير
 مضطرة الى נחש ولا الى סם بل يوحي الله تع¹⁰ *
 اليها بتوسط انبياء بما يكون قبل كونه ، كما
 15 ذكر في اخر القول : כעז יאמר ליעצת ، وكما نص

(H. 34, 15)

2 al margen izquierdo

3 por لماعتها

5 corregido al margen izquierdo por والطف

- ايضا في هذا الكتاب المنزل : יוֹיָה בְּדֶר יְהוֹנָדָה, اي انه
 ينفرد بتدبيره فلا يضطر الى تدبير غيره . وهذا
 يشبه قو* אֲשֶׁר חָלַם יוֹיָה אֱלֹהֶיהָ, اشار به الى ما جعل
 من تدبير حروب كثير من الامم* الى روحانيات بعض
 الكواكب، ولهذا ما تعبدوا لهذا . كما قال الطلح
 5 جبريال : וְעַתָּה אָשׁוּב לְהַלְחֵס עִם שָׂר פָּקֵס וְאֲנִי
 יוֹצֵא וְהֵנִיחָה שָׂר יָנֹן בָּא . وقال : וְאִין אֶחָד מִחֻזֵּק
 עִמִּי עַל כָּל אֱלֹהִי כִי אִם מִיכָאֵל שְׂרָפָס . فنهى آل
 يشرال* عن مثله ، ورمز لهم ان تدبيرهم** بملك ، كما
 10 قال : הִנֵּה אֲנִכִּי שֹׁלַח פְּלִאָה לְפָנֶיהָ וּג* وهو ميخال المذكور* *
 وهو القايل ليخوشع : אֲנִי שָׂר צָבָא יוֹיָה . وعند ما
 عظم زنبنا وقاض الانا* بسوء فعلنا ، واذن الله تع*
 بانقراض دولة النبوة ، لطف بنا عز وجل وعضدنا
 برواة الانبياء* وحطة الدين وشرايعه تلقينا
 15 عنه . * ، وهم طبقات الحكماء ، حسب ما تنبأ به

(H.36,24)

4 parece ser الام

9 por * / يشرال * تدبيرهم

10 * * por المذكور

15 parece ser عنه

זכריה עالس* المتأخرة نبوته حيث يقول :שובו

לבצרון אסירי המקנה גם היום מגיד משנה

אשיב לך, يشير الى هذه الطبقة الفاضلة للمؤيدة

بروحه انوار الهدى المرشدين الى خير الدنيا ونعيم

5 الاخرى . بشرهم هذا النبي في هذا الفصل بالعودة من

بابل الى مواضعهم ، والتعويض من الانبيا* بما يكون

علمهم اضعافا من الانبيا* ، كما قالو : حכם עדיף

מנביא ; فان النبي يؤدي الرسالة حسب ما حمل ابانا *

او النبوة على ما نبي بها . والحكم يقول عن الانبيا*

10 ويفرع ما اباح له الشرع تفريعه ، فيستمد من

فكرته ، وينتج من مقدماته العقلية . فله فضل

الابداع . وهذا كلام صحيح ، وبرهانه عندي قوله :

כי לא חאבד חזרה מכהן ועצה מחכם ודבר מנבי* ;

فترى ان من* لم يخص النبي من هذه الوجوه غير بالخبر

15 الذي يخبر عن الله على ما حمل ، والحكيم عالس* قد

(H.36,33)

8 por أياها

13 abreviatura de מנביא

14 sopra

- بين هذا بافصاح من المقال بقو* באין חזון
 יפרע עס. ثم معض على التمسك باقوال العلماء
 عند عدم النبوة والانبياء*، بقو* ושומר חורה
 אשהו. رجعنا الى الكلام. واما هاتان
 5 الطبقتين* المتقدم* * ذكرهما، اعني الاسماعيلية
 والقحطانية، واشعارهم وخطبهم وخطابهم،
 فما لا يحصا بوجه. فهو كما قدمت علمهم
 الا قدم وحظهم الاعظم، حتى ان هذه العشيرة
 المتأخرة الاسلامية جعلت فصاحة قرانها
 10 المعجز* على صحته، وان الو* * البلاغة منهم لا
 يطبقون على مثله، والرد عليهم ليس مما نحن
 فيه. وقد بين* رأس التبية* * ר' שמואל בן חפני
 في كتابته* نسخ الشرع واصول الدين وفروعه
 ודאוד אדרקי المعروف بالمקסאץ في كتابه
 15 الملقب بالعشرين مقالة ما فيه الكفاية لمن

(H.38,42)

5 por /الطبقتان * * la tā' añadida sobre la línea.

10 falta texto, tal vez اولو * * por /دليلا * * esto es اولي

12 por /بين * * arameismo: כתיבא

13 corregido sobre la línea por كتابه

- * لمن التمس منها حاشي ما افترق ٦٦٥ * *
 في كثير من تواليه . وقد عارض ابو العلي
المعري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه الفصول
الفصول * والغايات ، فادرك شأوه في الفصاحة * * ، لا
 5 في كثرة القول . ومع اقتدار هذه القبيلة
 على المقالة وسعة باعها في الخطاب ، سنت *
 الغارة على كثير من اللغات وعربتها وانتحلتها
 بظهور الكلمة وعظم السلطان ، وغلبتها على
 ملك فارس ، بخراسان ، وعلى ملك الروم بالشام * ،
 10 وعلى ملك القبط بمصر . فاتسع نطاقها وفشت
 المعارف في اقطارها وافاقها . وترجمت
 جميع العلوم القديمة والحديثة ، وانتحلتها
 وزادتها شرحا وبيانا ، فما وُلِّف * وترجم في لغة
 من العلوم ما الف وترجم في هذه اللغة بما وهبت
 15 من سعة اللغة ، ورقت * من فضل الخطاب

(H.38,52)

- 1 supone numeración un 1 en el margen superior izquierdo ?/
 * * abreviatura de לרבי סעדיה
 4 tachado /* * la hā' sobre la línea
 6 por شئت
 9 en el original: الشام
 13 por ألف
 15 por رزقت

- وقد شهدت لها بعض النبوات بذلك وقو* ملך
 עז פנים ומבין חידות. والمشكلات والاحاجي
 تسما في لغتنا חידות على ما سيتضح. وايضا
 ופס ממליל בברבן, وهو الاقدار على قول
 5 العظام, كانه ترجم לשון מדברת גדולות.
 وقد قيل عن بعضهم: חזקים חשב קצר פרונ. יש*
 יסבי סלע מראש הרים יצנחו, اشار ان هذه
 الطبقة ستملك الحواضر فتسكن المنازل, عوضا
 من الاخبية المعلومة لها بقو* פאָהלי קדר
 10 وايضا לא יהל שם ערבי, اي لا يخيم هناك اعراب,
 والخيام عندهم هي الاخبية. ثم اشار الى اشتباههم
 بالقول وقد رتبهم عليه, بقو* מראש הרים יצנחו.
 واما المقاربة التي بين اللغات العبرانية
 والسريانية والعربية, فبسبب تصاقب الدمار
 15 وتداني الامصار حتى ان لا فرقان بينها في

- أكثر أسماء الجواهر إلا بمقدار اليبس والرطوبة،
 وسببها اختلاف الأهوية والمياه المتقدم ذكرها .
 وعلى אבן אברהים * ברוך * الله * * * هذا التشابه
 الذي بين هذه الثلاث لغات بغير هذا التعليل ، وما
 5 أرى ذاك على أنه ما قصر في أكثر ما أتى
 به في تأليفه ذاك الطبق بالموازنة من التقارب
 بين الانحاء * واللغات في الملتين ، حتى ذكر الفاظ
 قليلة الكم توافقت فيها مع اللغة اللطينية
 والابرية * وهذا امر انما وقع فيما اظن
 10 بالاتفاق . وقد كان تقدمه للكلام في تقارب
 اللغة خاصة دون النحو דוניש * בן חמים אלקירואני
المنبوز بالسلاوي ولم يصيب اصابة هذا الرجل ،
 حسب ما يبدو لمن شاء مطالعة تأليفهما . وقد
 زعم جالينوس الفاضل ان لغة يونان اعذب اللغات
 15 وابلغها واشبهها بلغة * الانس ، واشكل لذي المنطق

(H.40,70)

3 عنه * falta * / * falta

7 por الانحاء

9 por والابرية

11 por دونش

15 toda la palabra sobre la línea.

وان لغات سائر الامم غيرها تشبه صياح الخنازير
وبقبة الضفادع، وهي مع ذلك سمجة ثقيلة
المخارج . وقد صرف عليه الرائي كلامه هذا في
جملة ما شكك عليه من اقواله في اخر تأليفه
5 المدعى بكتاب الشكوك ببيان بعضه القياس
العقلي ، فليرى من هناك . نعم ان هذه الامة اعني
يونان ، ظهر منها الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة
والفلسفة ، والنظر في العلوم الرياضية والا قاييل
المنطقية والطبيعية والعلم الالاهي ، الذي هو الغاية
10 القصوى في الشرف ، لما فيه من الفوز في دار القرار .
ولهذه الطة السيايات * المدنية والمنزلية ،
والخطب العقلية والنوادر الفلسفية ، حتى صارت
جملة الفلسفة اسم من اسماء يونان . وكذا * قال
الاولون ١٢ * ان يَسَّه آلَهِيس لِيَسَّه اشارة الى حكمة
15 يَسَّه لان يَسَّه من ولد يَسَّه . وهذه لغتنا ايضا

(H.40,79)

11 por السياسة

13 por كذا

- قد اثنت على فصيح الكلام وذمت معجمه، حتى
دعت فاضل الاقوال باسماء الرؤساء والقواد فقال
שפעו כי נגידים אדבר, وهم الرؤساء، وما جاء بعده
فقال הלא בתנאי לך שלישים, وهم القواد. وان
5 كان هو من لغة שלשה كما زعم بعض اهل التفسير،
فالשלש الثالث للسلطان، كما ان משנה שנה
للسيد، ويقال * שניان وهو الوزير. وقد قال בחפזים
ובשמחה ובשלישים، ولا شك انها الاقوال
الفاضلة المقولة على هذه الصنوع من الملاهي.
10 وقد سمت لغتنا غير الفصحاء اعلاجا: וקשון
עלגים חספה לדבר צחוק; قال ابو الوليد بن
جناح זל* لحيانون: وكثير مثله، لا اطيل بذكره.
فقد اشبع فيه القول وامنع في البيان שמואל
בן חפני في שרח פראשה ויצא יעקב, وزاده
15 بيانا واحتفالا ابو الوليد بن جناح זל* في صدر

(H.42,87)

7 H. 42 L. 83 p. 7 יקול: H.

- كتاب اللمع له . وانما ذهب برونق هذه اللغة
عند الاغفال حتى استقصروها لقلتها عندنا
ونزارة ما بايدينا . ثم ترجمتها باللسانين ،
اعني العربي واللطيني بعد السرياني ، فقد توجد
5 اسما* وافعالا في لغة وتعدم في اخرى ، فيلزم
المترجم يستعير الفاظا مجازية تعرب عنها
والقبا تقرب منها وليس هي * ، فيذهب حسننها التي
وضعت له وكنهها * الذي ثبتت * عليه ، ان من الممتنع
ان تكون الاسما* وادوات الكلام ومتاعه في كل
10 اللغات واحدة . وحفص القوطي يقول في رجزة في الزبور* :
ان في لسان واحد اشيا* ليس لها في غيره اسما*
بل كل قول * فاذا ما ترجما صار خلاف ما عليه نظما .
لكن من وضعت له المعاني ، فعليه الا يعاسر في
ايعان الاسما* ، ولا يماحك في تحريرها ان
15 المبتغى من العلوم معانيها . وجالينوس يقول في

(H.42,98)

7 H. : 42 L. 92

8 por * * / وكونها * * corregido al margen por بنيت

10 sobre la línea وهو الحق

12 al margen نكل

- المقالة التي سماها افضل الهيئات: اختلاف الناس في التسمية لا الومهم عليها، يسمى كل واحد كيف شا* . انما اعظم همنا المعاني التي نتكلم فيها لا الاسما* . وقد كرر ذكر هذا المعنى في كثير من كتبه، وفي المقالة* من العلل والاعراض . وقد سألتني 5
- في ايام الحداثة في دار نشأتي بعض اعلام فقها* المسلمين، كنت صنيعته ومدلا* عليه، ان اتلوعليه العشرة كلمات باللسان العربي . ففهمت مغزاه انه يريد يستقصر فصاحتها .
- فسألته ان يتلوعلى فاتحة قرانه باللسان اللطيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه . فلمل تدبر تحويله الى هذا اللسان سمح لفظه وقبح لفظه، وفهم مرادي وعفاني مما سأله مني . وقد ذكر 10
- ספדיה ان الاوليا* قد تناظرو في الفنون على ترتيبها بقول אליהוא لا صحابه הן הוחלתי 15

(H.44,18)

5 al margen الثالثة

7 por ومدلا

בדבריכם, ארד אלףא, שם קל און עד חבונזחיקם.

ארד المعاني, עד חקרון מליז, ארד نهاية

البحث والتحرير. ولفظ יחל חית מא בא* בראב

אל או באללם, כקו* יחלני, חל ישראל אל יני* .

5 ואמא על אשר יחלני, נטעדי אל מفعולין,

וالمعنى جعلتني ان ارجو, وحقه על אשר יחלני,

לז או אליי, מל באנו אל הארץ אשר שלחני אליה,

لبعض الشيوخ وهو حسن .

واما ان كان سمع لملتنا شعر ايام دولتها*

10 واقبالها وهو الجواب عن المطلوب الرابع.

فاقول : انا ما رأينا لها خارجا عن المنشور

الا هذه الثلاثة اسفار ההלות ואיוב ומסלי

وهي كما تراها غير راجعة الى وزن ولا قافية

على مذهب العرب، وانما هي كالاراجيز على حياها .

15 وقد اتفق في بعضها شي* من طريق الرجز نحو

(H.46,15) .

9 al margen derecho * marcando el inicio de la cuarta
cuestión

- לא חסלה כחם אופיר כחם נקר וספיר,
 להסיר אדם מעשה וגוה סגבר יכסה,
 האנכי לאדם שיחי ואם מדוע לא חסר רוחי,
 وغيرها . وبعض السيرة الكتابية مأثلة عن
 5 المنشور، نحو* אי גסיר כשה, האזינו השכים,
 וידבר דוד, ומשר דבנה. ואנא قلت بعض
 السيرة لان في المنشور ايضا ما يسمى سيرة,
 نحو سير السيرة, وسيرة الحار وغيرها, كما
 قلت آنفا . وقد بلغ اهل الفقه عددها الى
 10 تسع, واكثرها في المنشور . وقد شهد النص
 لسليمان الحكيم عالس* بالنظم والنشر التي هي
 الامثال . ويدبر שלהة االفيس مسهل هذا
 نشر, ויחי שירו חסיסה ואלף هذا نظم. ومن
 الشيوخ من اعتقدها قصائد* , ولكنه هذا
 15 المنظوم وحقيقة وضعه لا اعلمه ولا له

(H.46,26)

5 falta en H. p. 46 L. 21

14 por قصائد

عندنا عين ولا اثار* . واما متى كان تعلق
اهل الجالية الى القريض والرجز، ومراعاة الاوزان
والقوافي، والاسباب والاثاد، وهي عند اليونانيين
المقاطع والارجل، وحرز حرف الرمي على مذهب
5 العرب والمروزيين* بمقدار الطاقة التي تعطونها
ما بايدينا من اللغة العبرانية، وهذا وقت
لا اعلمه، لا افتراق الشمل في بلاد مختلفة
وامم متباينة وازمان متباعدة. فما اعرف
اي بلدة تقدمت في هذا الامر صاحبها ولا
10 اي جماعة سبقت اختها. غير ان اقول ان منذ
تمزق ملكنا وتفرق شملنا وانتحلتنا الملل
واستعبدنا* النحل ارتسمنا برسومهم وسرنا
بسيرتهم، وتخلقنا بخلقهم وتكلمنا بلغاتهم،
وركبنا في جمهور الاحوال طرائقهم، وكفو* : ויחפדו
15 בידים וילמדו מעשיהם. وقال الثاني : ויחפדו

(H.48,35)

- 1 por أثر , refleja el dicho
5 por المروزيين
12 por استعبدتنا

صار أثرا بعد عين

- זרע הקדש בעפי הארצות, חאשי الامور
الشرعية والقوانين الديانية. فبطول المدة واختلاف
طباع الاقاليم ساقنا قايّد الاضطرار الى
الشبه * بهم. الا * * ترى دניאל וחנניה ועזרא ונחמיה
5 عالس * قد قيد وبعض كلامهم بالقضائية، وهي
المسماة ارميت وان كان رجال السلطان ايام
الدولة، واهل دعوته وقومه وملته يتكلمون بها،
لقولهم לרבשקה דבר נא אל עבדה ארמית.
ولا شك ايضا ان רבשקה كان يتكلم بالعبرانية،
10 كقوله ואל חדבר אלינו יהודית، فلم يطعمهم بل
اراد ان يفني بهم العامة، لقو * ויקרא בקול גד יה*
وزعم بعض اهل الهجرة ان רבשקה كان
شومد *، وهذا غير سائغ. فان محض هذه اللفظة
على ما فسر ד' האיי זל* مختصرة العين واصلا
15 בשופר، اي معتقد دين المعمودية، والتعميد

(H.48,44)

4 corregido sobre la línea por * /التشبه * corregido sobre
la línea por لا

11 abreviatura de גדול יהו

13 corregido sobre la línea por شومد

- عند اصحاب هذا المذهب الانغماس في الماء،
 حسب ما فعل يحيى بن زكريا بصاحبهم في الاردن
 على زعمهم. وهذا هو اصل شرعهم، ووقت كلام
רבשקה لم يكن هذا المذهب في العالم. وحسبك
 5 ان الجالية المنصرفه من بابل تكلمت بالسريانية
 وبالقضاعية، حتى انكر عليهم ذلك נחמיה بقو*
ובניהם חצי מדבר אשורית ואינם מסירים
לדבר יהודית וכלשון עם ועם; هذا على قصر
 المدة هناك بالاضافة الى تراخي مدتنا هذه.
 10 وكذلك عرض جالية بعض الاسباط من שומרון
 الحاصلة في حواضر خراسان، كما نص الكتاب:
ויבאום בחלח וחבור ותר בזון וערי מדי، ولا
 شك ان هذه اعمال خراسان. ويمكن ان تكون בזון
 مدينة غزنة بالغين الغير معجمة، وهي حاضرة
 15 خراسان. וחבור ربما كانت وادي الخابور

بالخاء المعجمة، وهو مشهور هناك . هذا كله عن
٦. סעדיה في كتاب تحصيل الشرائع السمعية له .
استعجمت ايضا السنة القوم على ما هو مشاهد
منهم اليوم . ولقد اخبرني منهم ومن غيرهم غير
5 ما ثقة ان بهده الحظرة* غزنة المذكورة من
رهطانا نحو من اربعين الفا يهودي في جزيرة*
الغزنة المضروبة عليهم، وسائر حواضر خراسان
من هذه النسبة . فلما قدر الله بهذا الجلاء
الثاني الذي نحن فيه، عرضنا ذلك نفسه في ملتي
10 الروم والعرب التين حصل اكثرنا بينهما، وصحب
مرادنا واسلافنا* التقصير بل التعذير،
فان لم يعنو بتقييد لغتهم والمشحة* على
عبرانيتهم ولا رشد ولثقاف السنتهم وتصنيف
عوارضهم وتاريخ سنونهم ومناقلهم . فقد كان
15 ينبغي الا يجعلوا مثل هذا الامر دبر اذانهم

(H.50,62)

5 por الحاضرة

6 corregido sobre la línea por جريدة

11 H.: 'p. 50 L. 59, debiera ser اسلافنا

12 corregido sobre la línea por المشاحة

וורא* זהורם, והם קד ראו, ולא ראָ עליהם ולא
 טאען פֿייהם, מאַ חצת* עליהם גמיע האַמ מן
 תְּקִידָה האַתָּה וְשָׁתָףּהָּ, וְכִתְּבָנָהּ אֲכִיר* תִּקּוּל** *

אֶזְרָא תִּקּוּל : פֶּהֶב זֶהָ זֶפֶרֶן, עֵתָּה בֵּא כְּהִנֶּה

5 עַל לִיחַ אֶתָּם וְעַל סֵפֶר חֶקֶה וְהָיָה לְיוֹם אַחֲרָיו

לְעַד עַד עוֹלָם, וְעֵתָּה כְּהִנֶּה לְכֶבֶד אֶת הַשֵּׁן הַזֶּה*

וְקִדְּמָה אִיּוֹב עָלֶיךָ* כְּתִבְ עוֹרָשֶׁה וְרִשְׁמֵה מִחֵנֶה

וְשָׁתָףּ כְּלָמָתָהּ, כְּתוּב* : מִי יִהְיֶה אִפְּסָה וְיִקְהָבוּ

מִלִּי וְמֵאֲחֵרֵה. וְהַצְרִירָה דֹּעִיָּה אֶל תְּקִידָה

10 הָאֵתָּה וְתִלְקִינָהּ הַחֶלֶף בְּעַד הַסֵּלֶף, כְּתוּב* הַסֵּלֶף** *

וְהַזְדַּעְתָּם לְבִנְיָה וְלְבִנְיָה בְּנִיָּה, אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ

וְנִדְעָם וְג'*. וְסָלֵף מְלוֹכָתָהּ קִידָה אֵתָּה כְּתוּב* :

הַלּוֹא הֵם כְּתוּבִים עַל סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לִפְנֵי יְהוָה*

וְלִפְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְעָל : הֵם כְּתוּבִים* נִתָּן הַנְּבִיא

15 וְקוּל נְבוֹאֹת אַחִיהָ הַשְּׁלוֹנִי, וְקִיל וְכִתְּבוּת וְעִדּוּ

(H.52,70)

2 por حظيت, esto es حظيت

3 por p. 50 L. 67 H.: * / اکثر

6 abreviatura de השירה הזאת

10 corregido sobre la línea por الكتاب

13 abreviatura de למלכי יהודה

14 al margen derecho añadido: על דבריו, I Cron. 29,29

הוֹבִיָּא וּשְׁלֵה עַן הַאֵם עַל סֵפֶר דְּבָרֵי הַיְּכִסִּים
 לְבִלְכִי בְּרֵי וּפְקֵם. פִּיחֵסָל הַגְּלָא * וּפְקֵם מֵדָה
 הַיְּכָא * זֶהֱב הַלָּסָן הָעִבְרָנִי , וְיָאָד וְאִנְקָטַע
 אוֹכָא * וְכָתוּב * הַאֵלֶּן זֶה * בְּנֵי גִלְיָל שְׁלֹא הִסְפִּידוּ

- 5 על להונת לא נחקוקה מורחם בידם. فما بقي
 من اللغة العبرانية باقية غير ال ٢٤ * الاربعة
 وعشرين سفرا المقيدة * ، التي لم تتضمن من
 اللغة الا ما دعت ضرورة المعنى اليه ، فمنها
 اقتباس * العلة جميع المواد في الصلوات
 10 والادعيات والزهد والمدح والتفريض * والرتاء
 والتأبين ، وسائر وجوه الكلام وافانين الخطاب.
 ولو انها تستعين بلغة הדשנה * ، فانه قول عبراني
 قح ، وان خالف بعضه بعض القياسات النحوية ،
 لكن التفويض الى ناقلتها واجب ، فعهدهم كان
 15 باللغة قريبا جدا ، وكان يرام التوفيق بين ما

(H.52,79)

6 en el original אֵלֶּם por כֵּד = 24

7 por المقيدة

9 por اقتبست

10 por التقریظ

12 al margen izquierdo لوفقت

شدّ من كلامهم من القانون النحوي ، حسب ما
فعل ابو الوليد بن جناح وغيره من اعلام هذا
العلم فيما تمكن لهم منه .

* ואם שפופ גאלית

الاندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل

5 العبرانية على غيرهم، وهو الجواب عن المطلوب

الخامس، فتوجوه، اولها كونهم سبطي יהודה ובנימין

على ما نص الكتاب في قو* ויקראו ראשי יהודה

ובנימין והפניהם והלויים לכל העיר האלהים

את רחוב، ואيضاً אלה בני המדינה העולם

10 כתבי הגולה אשר הגלה נבוכדנצר מלך

בבל ויסובבו לירושלים וליהודה איש לעירו

وهذه الطبقات الموصوفة هم اهل المنبر

الشريف يروسلם עיר הקדש חב* במ* واعمالها،

وهي الجالية المنصرفه من بابل والجالية الاخرى

15 الى بلاد الروم والى الاندلس، كما نص الكتاب

(H.54,89)

3 al margen derecho ה marca el comienzo de la quinta
cuestión

13 abreviatura de: חבנה במהרה

וְגִלּוֹת הַחֵל הַזֶּה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר כְּנַעֲנִים
עַד צִרְפֵּי וְגִלּוֹת יְרוּשָׁלַיִם אֲשֶׁר בְּסַפְרָה.

وتناقلت الامة ان צרפת أفرنجة* و ספרד

الاندلس بلسان العرب، نسبة الى رجل كان يتسمى

5 اندلسان على عهد الازدهاق*، الملك القديم.

وبلسان الروم اشفانية، منسوبة ايضا الى رجل

كان صاحبها في دولة الرومانيين قبل القوط

كان اسمه اشفان، كانت قاعدة ملكه

اشفولية، وباسمه دعيت بهذا الاسم. وعند

10 الاولين اسفموا. ولا شك ان اهل يروشلم الذين

جاليتنا نحن منهم، كانوا* اعلم بفصيح اللغة

ونقل علم الشريعة من سائر البلاد والقرى*،

وعلى ما قال في אש* الكتاب די פלא ספר

דבר לשפפה الى قو* שפה ועלית، والواضح

15 الفصيح وان كان من المواعد* المتنطرة

(H.54,97)

3 sobre la línea سه, sería: افرنسه

5 o الضحاك, v. Tabarī I p. 194 ss. (Dār al-Ma^cārif
1960)

12 corrigido al margen izquierdo por: البنات

13 H. אם p. 54 L. 96

15 por المواعيد

استفتحت العرب جزيرة الندلس المذكورة

بنحو ثلث مائة سنة قبل فتح العرب لها ، الذي

من ملوك بني امية من الشام ، سنة اثنين وتسعين

جاليتنا بها بعد مدة اغراضهم، ولقنت بعد

مرا میهم، و تمرنت فی حقیقة تصاریفهم،

اليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها ، واللين

وغير ذلك من الوجوه النحوية، مما قام عليه

זכרי יחיי בן דאוד הגאסי המיוז בחיי

وشيعته رح * الله ما قبلته العقول بسرعة

وفهمت منه ما جهلت قبل ، وتحركت ايضا

هم قليل لطلب العلوم النظرية

5 واكتساب المعارف العقلية ، ولم تقوى

عارضتهم في المقال وتدريبو في صناعة

الشعر وتفتنوا لحلاوته * واستيقظوا لنواده

الا في بعض المائة السابعة بعد اربعة

الاف للخليقة ، وهو اول ظهور אבי יוסף חסדי

10 אבן אסחק בן שברוס الجباني القدمة القرطبي

الرياسة رالع * ، فحينئذ ثابت الهمم من جف * *

غفلتها واستيقظت الفطن من نومتها بما

ظهر من سيرة هذا الرئيس الجليل الشريفة

وهمة العالية وسمو نفسه الفاضلة وشرف

15 طبيعته المعتدلة ، كانه استحلب عيون

(H.56,15)

7 el 2º lām añadido sobre la línea

11 sobra

- العلوم من الشرق ونصوص المعارف من كل افق
 سحيق ، فقامت به ذوات العلم على ساق وفني *
 الناس عن الشام والعراق . فتنافس اولى النباهة
 في ايامه باشهار ما اودع الله عندهم من
 5 العلم ، ووهبهم من المعرفة ، فحبرو لهم التواليف
 ولغزو الجوامع السامية وهزوا عطفه بالاشعار
 العجيبة * والخطب الفصيحة العربية ، فسدت منازلهم
 وانا لهم غاية مطلوبهم ونهاية ما رغبهم . فكان
 المؤلف * אבו זכריא יחיי الفاسي * * القرطبي
 10 كتابه في جمل النحو العبراني الملقب باسمه
חינו . وقد كان تقدم الكلام في هذا الشأن لرأس
 التوبة * الفيوم وغيره ، لكن غاب عن جميعهم
 امر اللين * والانقلاب . وتكلم ايضا في ذلك
 رجل مقدسي في كتابه المقلب بالمشتل ،
 15 وكذلك لعمري لقد اشتمل على وجوه من الفوائد

(H.58,25)

2 H. 51 p. 56 L. 16

7 al margen derecho: אלקאליה H. lee: عنيه9 por سَم sobre la línea: * * للمؤلف12 hebraismo de: מחיבהא13 por اللين

- الا انه على رأي من كان قبله في اثبات الافعال
 الثنائية، ولا يحتسب بحرف العلة. ثم من الخطباء
 والشعراء والمؤلفين דונש בן לבראם אללוי البغدادي
 الاصل الفاسي المنشأ، وאבן שבת تلميذه،
 5 ומנחם בן סרוק الطرطوشي ثم القرطبي، حسب
 المشاهد من تواليهم حالهم، غير ان لم يرشد
 احدهم لمكان الفائدة. ونجست معهم وعلى
 اثرهم طبقة ثانية اشبه منهم نبلا
 وافصح قولا، نحو ר' יוסף בן שנשאש المنبوز
 10 באבן אבי חור الماردي ثم القرطبي، و ר' יצחק
אבן בקסלה و ר' יצחק בן מ' שאול النسانيان،*
 فرسا رهان، الا ان אבן בקסלה كان منهما
 السابق الوفور حظه من العربية، ومنهم מ' יצחק
אבן קפרון والكاهن بن المضر قرطبيان وعلى
 15 اثرهم אבן עמר בן יקוא و אבן זכריא בן הניגא

(H.58,34)

اليسانيان por 11

قرطبيان، وبالسنة في ذلك الوقت الرئيس أبو

أبوليد حסדאי وأبو سليכן בן ראסלהו אבו אברהים

אבן גרין، ودونهم אבן אבן יקרא الطلق بالعنبي .

ومن لحق اخريات ايامهم * אבו אברהים בן

5 חלפון الشاعر بالاطلاق، الطائي * والده من

العدوة على الاندلس، ولم يكن في شعرا* اليهود

من انتحل الشعر صناعة واتخذ القريض بضاعة

غيره، فاستمنح به، وجاب الافاق تشبه *

فقال من الخير عند الكرماء كل ما شاء . فمن هؤلاء *

10 ومن يأتي ذكره بعدهم من جعل جل كلامه

الاقوال الغير موزونة المصرفة في الجماعة في

المسوم الاعظم وفي سائر الايام والفصول والاعيان

والمواسم . فصرفوا العبرانية المحضة الساذجة،

اعني بالساذجة* الخالية من جميع وجوه البديع، الذي

15 سيأتي ذكرها بحمد الله . ولم يتحرج القوم ولا

(H.60,43)

4 sopra

8 corregido al margen por: بسببه

14 H. כאלסאדיא 60 L. 42

- سلك اكثرهم على سبيل النحويين . ومنهم من اخذ
 من ذلك بطرف فراعاً * بعض الاعاريض، واحرز
 حرف الروي ، فصار كلامه مثل كلام شعراً
 العرب في الجاهلية لا غير . ومنهم ومن جا* من
 5 بعد هم ، وهم الاكثر ، من * اوغل في تحويل كثير
 من العلم الرياضي ، وبخاصة الهيئـة* العلوية الى
 هذه الصلوات ، فحملوا اللغة العبرانية ما لا
 تطبق ، حتى صرنا في تلك المواقف من الصلاة
 والابتهاال الى المناظرة والجدال . ومن اقتصر
 10 على السير من ذلك فطرز به لفظه ، ورشق بالقليل
 منه كلامه ، قارب الصواب ، وحد الصواب عند اهل
 الكلام ما وافق الحق . ثم نشأت بالاندلس الفتنة
 العمياء التي لم ينادي وليدها ، السعاة بفتنة
 البرابرة ، في اخر العائـة المذكورة . فكثرت
 15 صنوف الارزا* ، وعظمت صروف الدنيا ، وزاد الغلا*

(H.60,53)

2 por فراعى

5 el mīm sobre la línea

6 el yā' sobre la línea

في البلاد و د ب الجلاء في العباد ، ونيل بدار

الامارة وام القرى قرطبة الباسا غرايب من

المصائب فخرت او كارت. وضعفت العلوم بذهاب*

وشغل الناس بمحن الايام، حتى افرغ الضيق ونفس

5 المخنق. وتقلب هذه العترة اخرى رقت الفاظها

وعدت مرا میها واغراضها . وکان سید هم

وصند يدهم الנגיד ٦٠٠٠٠ ل.م. المارس القدم،

القرطبي النشأة الغرناطية * الرئاسة. كان في

الشعر معين الطبع، متفق القول، غزير المادة،

10 قوي المعارضة، حسن التوليد، بارع الاختراع،

فصیح العبانی ، کثیر الاقتضا لا ہکار

المعاني . يشهد له بذلك تواليه الشعرية : ك

תליס* ואבן ששלי ואבן קהלת , והוא אגלה ואפסחה ,

واکثرها تحریرا، فانه ما ولف بعد

15 الاكتمال . وقد قيل : العيان شاهد لنفسه

(H.62,62)

3 H. añade: אכלת p. 60 L. 55

8 **الفرناطي** **por**

13 por בן תהלים

- وما ضَمَّنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ إلا الادعاءات والصلوات
 الملحنة وزنها بميزان العروض، وهي طريقة لم
 يشتغل بها سواه قبله ولا بعده . تخلف في
 ذلك كله عظيما * وتعاطى جسيما لأنه حاول
 5 جمهورا من أمثال العرب والعجم وحكم الفلاسفة،
 وازهار الامة الفانية ونوادير اوليانا بافصح
 لفظ واوضح مقطع . فتشبه ومن ركب سبيله * بعده،
 وسلك جادته من اهل عصره، كالمخضرمين من العرب* الذي
 بين الجاهلية والاسلامية . واما تاليف غزواته*
 10 ومطولات كلماته وخطبه ومراسلاته فقد
 نظمت حاشيتي الشرق والغرب وملت* قاصيتي البحر
 والبر، الى رؤساء العراق وعلماء الشام واعلام
 مصر وصناديد افريقية وافاضل المغرب واشراف
 الاندلس . ولقد اصاب في عاصتها محاسن
 15 القول وعيون الصواب، وكسي كثيرا من الفاظها

(H.62,71)

4 falta el punto diacrítico del zā'

7 el yā' sobre la línea

8 añadido sobre la línea

9 por جزئي

11 por ملأت

- ومعانيها أبهة الملك واليسها عزة الجلالة
والحفها ردا العلم، وحلاها بسميا البلاغة.
في ايامه سمت دولة العلوم بعد خمولها، واشرفت
كواكب المعارف اثر افولها بما كان اتاه
- 5 الله من الهمة التي ناطحت الافلاك، وزاحمت
السماك في حب العلم واهاليه وتميز الدين وحاطيه .
سواء * في ذلك بين القاصي والداني والسابق والتواني * * .
ولما لم اقصد في هذه المقالة غير ذكر ما سألتني
عنه * من غرض الشعر، اسكت عن وصف بعض جلاله ،
- 10 وشغوفه في المعاني وكماله ، وان كان غانيا عن جلب
برهان وغير مفتقد الى دليل وبيان لوضوحه في نواحي
شتى ، وانطلاقه على السنة قوم لا ياخذ احصا ،
نظير قول الولي في אֵין תְּסִפָּה וְהַשְׁרֵי , وغ * دعي ،
رضي الله عنه ، الى ما له خلق فاجاب وهو ابن ٦٣ *
- 15 سنة في المائة الثانية * لتاريخنا . ولقد سقط

(H.62,80)

7 H. 62 p. 62 L. 75/* * el mim sobre la línea

9 H. 62 p. 62 L. 76

14 en cifras: ٥٥

15 por الثامنة

- له حساده وغيابه من عارضه وجا* بعده
 على لين في بعض ابيات، واهمال في شي* من التصاريح
 النحوية والروابط العبرانية، وعلى مقياسه* في
 بعض الاسماء السمعية. فتها فتوا اليه تها فت
 5 القطط الى الكروش والبزاة الى القدر وشنعو عليه
 ذلك في تواليهم، وعنفوه من اجلها في تصانيفهم
 ونالو منه وهو في الترب، وقرضو من لحمه وهو بعد
 رمة عصبية. لم تحمل عنها* ديانة ولا قادت
 نحوها مروة ولا امانة. وفي ما كان جرى من هذا
 10 القبيح بينه وبين خصمه ر* الله عنه الكفاية بل
 النهاية. فما زادت هذه الطبقة على ترديد الجفا*
 وتكرير الخنا*. وعند الله قد اجتمع الخصوم،
 والى عدله تغافر الظالم والمظلوم، وهو الغفور الرحيم.
 ويا عجباً ان لم تبسط عذرة* هذه الطبقة لعظيم
 15 ما تخلف وجسيم ما فيه تصرف، مع تقسم* خاطره

(H.64,89)

3 por مقياسه

8 por عليها

14 por عنده

15 por تقسيم ٥ تقاسم

الفقهية، ومجموعاته اللغوية، وعظم الخدمة
 السلطانية الخارجية* والحربية، ولا اجازت ببالها
 ان الجواد يكيو والصارم ينيو والحليم يهفو. وأنا*
 بشر واهن وخلق ضعيف، نذكر وننسا ونصيب ونخطئ*
 5 ونعجل ونبطئ، ينالنا الفتور ويلحقنا التقصير
 والقصور وتعترينا الغفلة وتكون منا الغلطة
 والزلة، واي رجال* المهذب. وقد قال افلاطون:
 انما عظمت سقططة العالم، لان معرفة الجاهل
 قريبة من الحس فسقطته صغيرة، ولان معرفة
 10 العاقل قريبة من العقل فسقطته عظيمة.
 وعلى نوادر هذا الرجل في كلامه وحسناته
 في تواليه، لم يستثن القوم منها ولا بواحدة،
 وهي اشهر من الاعلام على الربا واطهر من
 الشمر في كيد السم. ومن ذكر منها واحدة
 15 لم ينسبها اليه اما ادعاها او تركها سرا

(H.64,98)

2 corregido al margen: ؟ الخراجية؟

3 por אֲנִי

7 H. אֲנִי ל. 64 p. 93

فتشبهوه* بالذباب الذي ينزل على المكان الاليم
ويترك السليم. غفر الله لنا ولهم، وحمل عنا وعنهم،
وسبحان المنفرد بالاحاطة دون غيره، لا اله
سواه. واسوثق الامر بعد الديدر ٦٦ יהושע

5 رالع*، فلم يعدم من الفقيد غير شخصه.

وتضاعفت في ايامه عزة العلم والعلماء، ودولة
الشعر والشعراء*، واستنطقت عطاياها البكر*

واستفصحت لها العجم. وكان اكبر علمه بعد

العبرانية علم العربية، لغاتها واشعارها

10 وزجالها* واخبارها وايامها واثارها، لضرورة

الخدمة السلطانية المنوطة به، والامور* الرياسة** *

المفوضة اليه. وما قرض من الشعر العبراني اصاب

فيه المقاتل وطبق فيه المفاصل، الا ان كلامه

في هذا الباب، كما قيل، باكورة حلة غير ان بها

15 قلة. هلك مع الجمهور بفرنطة في يوم السبت

(H.66,9)

1 por تشبهوا

7 por البكم

11 el alif sobre la línea/* ** por الرياسة

10 por وازجالها

- في تسع خلون من כסח سنة ٨٢٧ * لتاريخنا .
وما كان قيس جلك هلك واحد * ولكن * بنیان قوم تهدما * * * .
وفي الحكمة القديمة : من وجل * لوقت انقضا *
بانقمايه . فكانت بهجة اللة بهما ورفاهيتهما
5 بسببهما نحو من ٣٥ * عاما او ٣٤ * * . ثم
انقضت تلك السنون واهلها فكأنها وكأنهم احلام *
انقضی * . خلف ايا نصر ابنه صغيرا ما طر
شاربه احتضنه בבנו יצחק בן גיא * * * * * وتبناه
وطمع له وبه ، وليس لرول * حظ الله حامل * * .
10 تبرع في المعارف العبرانية . وتبعث منه
الشعر قريضا ، يجي على اللسان مجرى الرهان ،
ولم يمهل فانه اغتبط وقد ارى على العشرين .
ودفن بالسيانة * رضي الله عنه . ومن شعر ذلك العصر
ومداح هذه الطبقة الریاسية وغيرهم ، وامان يحهم
15 فيها بافواه الرواة سائرة ، ב' לו' בן מר' .

(H.66,18)

- 1 en cifra חכז
2 H. 66 L. 10/ * * por لكنه / * * * sobre la línea.
3 por انقضی / * * por أجل
5 en cifra לה / * * en cifra , aunque dice: لا
no tiene mucho sentido la repetición, leo con H.
p. 66 L. 11-12
6 añadido sobre la línea
7 por انقضت
9 por حظالا هو حامل : hay que leer: * * / لرجل
13 por باليسانة

- שאול القرطبي، شم الطرطوشي، וּסִי * יוסף בן קפרי
- القرطبي، شم الغرناطي، וּסִי * אבון בן שרה היסאני،
- شم الاشبيلي *، شم * רבי משה בן גסלה القرطبي،
- شم السرقسطي كان من صدور اهل العلم ورجال
- 5 اللغة وعلام التفنن ومشاهير المؤلفين، ومن
- ايمة الخطباء والشعراء باللغتين، على لؤة
- كانت به، اخذت بمركزه في مراتب الجعلة *.
- و אבו אסחק חגאב ו אבו אברהם בן לב، غرناطيان،
- ו אבו אלרביע בן ר' ברוך היסאני . وبشرق الاندلس
- 10 في هذا التاريخ الشريف المذكور אבו עמר בן
- חסדאי، قوله قليل، لكنه جليل، كما قيل : قليل
- كاف خير من كثير شاف . وهو صاحب القصيدة
- الفريدة، المسماة عند اليهود اليتيمة، خاطب
- بها רבנו שמואל זל * وراجعه عنها وتقارضها
- 15 المديح، الا ان הנגיד جرى على طبعه في فصاحة

(H.68,27)

3 H. 66 L.19 / *tachado

7 por الحلة

- الكلام وجزالته، و א-ו עמר ارق * التشبب * * ولطف في وصف الخيال، وضمن بعض أبياتها كثيرة من وجوه البديع نحو التجنيس والتشبيه، والسلب والایجاب، والتخلع وغيرها من الوجوه، ولم يخلها من المعاني الكتابية، و א-ו אלפזל ابنه الجم الادوات العلمية، الكامل الصناعة الفلسفية، الموفى للاقاويل الشعرية والخطبية في العبرانية والعربية.
- و א-ו אלחשן מוסי בן אלחשנה المنبوز بالتياه شهير النسب، كثير الادب، بليغ الثناء، خبيث الهجاء، هلك تحت هدم في طريق طليعه * من دون الثلثين.
- و א-ו איוב סלימן בן יחיי בן גבירול القرطبي، نشاة مالقة، وتربية سرقسطة، راض اخلاقه، وهذب طبعه، وهجر الارصيات ورشح نفسه للعلويات.
- بعد ان نقاها من ادناس الشهوات فقبلت ما حملها من لطائف العلوم الفلسفية والتعاليم

(H.68,36)

1 H. 68 L. 28 / * * H. 68 L. 27 p. 68 א.ד.ק. H.

10 Tudela ?, v. D.Macho, Moše ibn Ezra..., p. 150

الرياضية . قال الفيلسوف : العلم صبغ النفس ، ولا
يصرف صبغ الشيء * حتى ينظف من ادنائه .

وأفلاطون يقول : من لم تكن * اخلاق نفسه مصلحة

لا يمكن ان يدنو من تعلم الشيء * . ويقراط يقول

5 في طبيعيات : الابدان التي ليست بنقية كلما

غدتها زدتها شرا . فنزل ، راع * ، عن هذه

الطبقات سنا وعلاهم قولا ، وان كان جمهورها

عذبة المقاطع حلوة المنازع ، وان تباينت

درجاتهم ، فهو على تقارب من حسن العبارات

10 ولطف الاشارات . واما كبرايون هذا ،

فصانع مجيد * ومؤلف بليغ . تمكن الغرض الشعبي ،

فاصاب منه الهدف ، وقرطس الحمية * ،

وسلك في القول مسلكا دقيقا ، وتشبه فيه التأخرين

من شعراء المسلمين ، حتى دعى بفارس الكلام

15 وجهبذ النظام ، سلاسة قول ورطوبة لفظ وحلاوة

(H.70,45)

3 por يكن

11 el mim sobre la línea

12 corregido al margen izquierdo por الرمية

- معاني . فمالت اليه النواظر وثنيت عليه الخناصر .
وهو اول من فتح للشعراء من اليهود باب القريض* ،
ومن جاء بعده في سبيله نهج وعلى منواله نسج ، على
ما سيتبين فيما يستأنف ذكره ، وبحسب ما يبدو
5 من شعره لمن يتهم باعتباره ويعني بذوقه
وسباره ، بعد ان تحقق بالشرعية* على السنة ،
على ما قال الفيلسوف افلاطون: الشرعية العمل
بالفضائل ، والفلسفة علل العمل . قال سقراط :
السنة تقهرنا على ترك الآثام ، والفلسفة
10 تعلمنا علّة ذلك . والفرق بين الشرعية والفلسفة
السياسة* ان الافعال السياسية جزئية* ناقصة* *
مستثناة بالشرعية ، والافعال الشرعية كلية
تامة غير مستثناة بالسياسية . رجع الكلام .
وهذا الفتى* مدح فاربي ، ورثى فوفى ، وفخر
15 فتناهى ، وتغزل فرق ، وتزهد ففاق ، واعتذر

(H.70,54)

2 corregido al margen derecho por بديع

6 al margen añadido ضبط

11 por السياسية* / جزئية* * / H. * * * /

p. 70 L. 51

- فالطف*، وهجا فاطرف، فانه* * وان كان من الفلاسفة
 طبعها وعلمها، وان* كان لنفسه الغضبية على
 عقله سلطان لا يطك وشيطان لا يمسك، هون
 عليه سب العظما*، فاسمعهم سبا واقرعهم
 5 نأما . وافلاطون يقول : من قهره الغضب وخذعته
 اللذة في الرجوع عما قد حكم به العقل من اول
 الامر، فنفسه ضعيفة جدا، لا قوة لها ولا نجدة .
 وحقيقة الفلسفة انقياد الجزء الادنى الى الاعلى ،
 اعني ان يحكم عقله على طبيعته . والكمال لله
 10 وحده تعالى وتقدس . اختصر* ايضا لله هذا
 الفتى ٦٢* في صدر المائة الثامنة ببلنسية،
 وبها قبره وكان قد ارمى على الثلثين .
 وقد تتبع الناقدون قوله فسقطوله على سقطات
 قولية* . بل العالم ببسط فيها عذر الفتوة
 15 وعماية الصبا، ولم يكن بي الى زم* ذلك حاجة ماسة

(H.72,62)

1 lām sobre la línea/* *no aparece en H. p. 70 L. 55

10 H. «أمن» p. 70 L. 59

14 qāf corregido sobre la línea por fā' ?

15 por زمام H. ٢١ p. 72 L. 62 ?

2 لقد corregido sobre la línea por

- ولا الى تقييده ضرورة حافزة. فلم اقصد في هذه
 المقالة * الغض * * من المتقدمين وتشوير اقوالهم
 والتعريض بهفواتهم، ولا التمييز بين الطيب
 والخبيث من اشعارهم وانما قصدت جلب محاسنهم
 5 والاغضا على سهوهم، الا ان كانت الاشارة ضرورية*،
 لم يكن عنها بد في ساق الكلام، غير معلن باسم
 قائله، او على * سبيل * * التحذير من السقوط في مثلها .
 فلا فائدة لك في حفظ ما يذكر عنهم من الوهم*،
 وان كان علم انقياد الكلام من اعظم علوم الشعر
 10 واجزل فوائده المنطق . فقد قيل : انقياد الكلام
 اعظم من قوله . وقد دعت الضرورة الى جلب بعض
 ذلك الاشارة به والدلالة عليه في المقالة
 السماحة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة .
 وفي اخريات عهد هذه العصاة نشأت عصابة
 15 ثانية ركبت سبيلها واهتدت بدليلها وبرتها *

(H.72,72)

- 2 por * * corregido al margen por تعيب ;
 H, lo considera corrección de تشوير p. 72 nota 64
 5 falta el punto diacrítico del dād
 7 H. 72 L. 66/ * * falta en H.
 8 la línea 8 no existe en H.
 15 bajo la línea 'si le precede'; parece
 aclaración a la palabra burt='guía' , que es poco
 frecuente, aunque tal aclaración resulta incompleta.
 14 por نشأت

- ودفن باليسانة. ومن معاصره* זוהי ג' סבואל בן
חנניה ז"ל* من اهل الخير والجلالة، وذو النسك والبتالة،
 ومن حملة الفقه في الخطب والتراسيل، اجل منه في
 الموزون، ناخر للاداب، عالم بالانساب، و ג' יצחק
 5 בן יצחק القرطبي * عالم في ثوب متفتن في ضروب
 التعاليم، من اهل الفقه والرياضة شاعرا خطيب،
 خدم الدولة العبادية باذات علومه الرياضية
 وبالمناعة النجومية، وعظم قدره فيها وطار
 ذكره لديها، توفي بغرناطة سنة ٨٥٤*
 10 ودفن في قرطبة. و ג' יצחק בן ראובן אלברגלונדי
 من صدور الفقهاء واعلامهم، وكانت له يد صالحة
 في انتقا* نوادر كتب النبوات وتصريفها الى
 اقوال الصلوات. واما الرب الاجل ג' יצחק פאסי
 سكن الله ثواه* وتقع صداه ذي* * الدين التين الذي
 15 لم يضاها والعقل الرصين الذي لم يواهي والعلم

(H.74,91)

1 por معاصره

9 en cifras החנדי

14 por * / ثراه * por ذو

المبين الذي لم يواني والقلم منين * الذي لم يجاني ،
 فلم ينتحل شي * من طريقة الشعر ، فلم اذكره
 مع الفقهاء والشعراء * . ومن معاصريهم אבן

סלימאן בן כהאבן אבן אלפחח בן אזהار

5 اشبيليان ، شاعران متفنان في صنوف العلوم ،

ومن ذوي الاحساب الكريمة وتنبأت * النهاية .

ومن القليل القول ، الاستاذ الحافظ الماهر ،

الذاكر المتفقه في اخر عمره ، אבן זכריה

יחי' בן בלעם الطليطلي ، ثم الاشبيلي ، صاحب

10 الملخصات الجليلة ، المقضبات * النبيلة الموجودة

بايدي الناس . نقي * نكتها واسقط جشها ، وانتقي

لبها واصطفي ماصها ، حتى حصرت اشياء كثيرة

المعدر * قليل المعدر * * ، من رجل كانت فيه عصبية

اخلت بفلسفة طبعه واعتدال مزاجه ، لم يسلم

15 احدا من شركه ، ولا من التعريف بمواضع وهمه ،

(H.74,91)

1 corregido sobre la línea por المنين

6 corregido al margen izquierdo por بيتوات

10 bā' sobre la línea

11 por H. 74 L. 97 ; نقي

13 por / القدر * * por قليلة , ditografía y falta texto

- بل الاعلان بها على اسمع عبارة حسب ما
يبدو لمن طالع تواليفه . وانما وصفته بالحفظ
والذكر لان الحفظ هو العلم المسموع، يكون في النفس
دائم متصل، لا بتوسطه نسيان، كقو* في الشرائع
- 5 וְשִׁמְרוּם וְעִשְׂתֶּם. والذكر علم حصل بعد
سهو، ولذلك جعل معلقا بغيره، كمق* : וְקִיאֵם
אִתּוֹ וְזִכְרוּם. وقد قيل : من كان جيد الحفظ قدر
ان يحصر اسم الشي* وجوهره، وان كان جيد الذكر
قدر على ان يحصر اتقان صورة المصور، وان كان
10 جيد هما معا قدر ان يحصر كلما يطلب من صور
الاشياء*. وقيل ايضا : ان الذكر ذكر الاشياء الكائنة
في النفس بالبحث والطلب. وقيل ايضا : ان الحفظ يكون
للمصورة والصنم. وكان هذا المذكور جامع لاكثر .
هذه الخصال . ومن شعرا* اهل طليطلة אבנו הרון
15 אבן אבי אלעזר, وبعد فترة אבנו אסחק בן אלחריזי.

- ومن شعراء اشبيلية أبو يوسف بن سوب * الغرناطي ،
 ثم الاشبيلي ، وأبو زكريا بن س أبون . ومن
التراخي * العهد بفرناطة أبو يوسف بن ألمر .
 ومن أهل القول الرصين والشعر المبين أبو أبراهيم ،
 5 أخى وكبيى كان ، رح * الله ، استعان على لطف
 المقال وعذوبة الشعر بفساحة بابه في
 العربية ، توفي بالهسنة سنة ٨٨١ * .
 وبشرقي * الاندلس في هذا التاريخ أبو عمر
أبو ألدرياز ، ركن ديانة وطود فضل وجلالة ، قريب
 10 القول في الزهديات نظما ونثرا بعد علوم
 جمة ، وأبو اسحق بن مسودة و أبو سليمان بن عمة *
 رحمهما الله . ومن الشعراء أبو ألياس بن عزرا
أبو أليازر . ومن أشهر تلاميذ بن ديار في هذا ،
 بل من أفراد الاندلس أبو عمر ابن سهل ،
 15 شريف الأصل ، راجع العقل ، بليغ النظم ، عالم بالفقه ،

(H.76,19)

1 por מיגאש

3 corregido al margen derecho por التاخي

7 en cifra נתפא

8 por بشرق

11 se puede leer: بن عمه

- ومن اهل البيان وصدق اللسان . كقول الاول
 حياة المروة الصدق وحياة العلم البيان ، ومن
 عدم فضيلة الصدق فقد فجع باكرم اخلاقه .
 جمع شعره بين طرفي الجزالة والحلاوة والقوة
 5 والطلاقة ، يرى فيروى ، ويلحظ فيحفظ . مدح فابعد ،
 ورش فاسجع وهجا * فاجع . لم يملك شهوته
 في الهجا ، بل اطلق عنانه ما شا * ، واكثره
 في الطيفة * المستورة * * المقحمة على الكلام
 المستقسمة في زمرة اهل النظام . اضحك
 10 الناس بوصف شأنها واطربهم ببيان بهتانها .
 ولو رفع قدره عن ذلك كان اشبه بمكانه ،
 اما ان لكل امر * وما اختار لنفسه فيما
 لا يخل به . فقد قال من رأى بهذا الرأي الشر .
 يصلح ما يعجز عنه الخير . وهو رحمه الله
 15 كان خاتمة فضلا * الشيخ * * المتقدم ذكرهم .

(H.78,27)

6 H. في p. 76 L. 22

8 corregido al margen por الطبقة * * por التسورة

12 por امرئ

15 por * * por للشيخ / فضلى

- فيا وحشة الدنيا من بعدهم، وبيا ظلامها
 لفقدهم! فقد قيل: موت الصالحين صلاحاً لهم
 وفساداً للعالم. وقد تقدم سلفنا بقول ذلك:
 מוֹת הַצְדִּיקִים טוֹב לָהֶם ורַע לָעוֹלָם. توفي
 5 هذا الرجل بقرطبة سنة ١٨٣*. ومن عاصر
 هولاء* في أواخر أيامهم، ومن** جاء بعدهم
 فاهتدى بأثارهم، عترة جلييلة ولومة* جميلة،
 فهت غرض الشعر. فانتته من بابه وطروقه*
 وتصرفت في جزله ورقيقه، فجاء* في غاية الحسن
 10 والجمال، بل معوز الشبه والمثال*، وإن كانوعلى
 مذاهب مفترقة ومراتب من الكلام غير متفقة،
 فقد قيل الناس كدرجات السلم، الأعلى*
 والأسافل وما بينهما. لكن جميعهم حيثما
 ما كانوا من البلدان في دائرة الاحسان والرقعة
 15 والاتقان. فمن صدورهم אבן עזר יוסף* בן צדק

(H.78,36)

5 en cifra נתפס

6 por * * / * sobre la línea منهم

7 'scriptio plena' de لينة

8 " " " طرقة

10 H. p. 78 L. 33 H. אלמחל

12 por الأعلى

15 bajo la línea

- القرطبي، ذو طبع معين وتجويد مبین، ضارب
 من الفقه بنصيب، وأبو زكريا بن بیאח الیسانی،
 ثم القرطبي، ذو شعر بارع وأدب ناصع. ومن
 صدور الفقهاء أبو ایوب أبو ألفعل الشبیلی،
 5 مدبنة الشعر لطفت نوريته وشفقت جوهريته
 ينفث* في اللغتين السحرو يغرف فيهما من البحر، حرس
 الله علاه. وأبو ألفعل بن ألفعل الفواص على
 الدرر، صاحب النوادر والغرر، وأبو ألفعل بن
عزرا من المتكلمين الفصحاء* البلقاء*، لظ... لیان* *،
 10 ثم قرطبيان. وفي الشعر الأعلى بعد العرب
أبو ألفعل بن زهارة، من مشاهير الفقهاء*،
 ومن المتكلمين الشعراء* ومن بيوت النباهة
 والسلف الصالح. والاستاذ الشهير الموقف الكبير.
أبو ألفعل بن ألفعل من المؤلفين الشعراء*
 15 والخطباء*، والحسيب أبو ألفعل بن برون تلميذه

(H.80,45)

6 añadido al margen derecho

9 al margen derecho الطليطليان hay que leer * / المجيدین

- من اهل التقدم والسلف الصالح . ومن المتكلمين
 الفصحاء باللسانين ومن الرياضيين والمؤلفين
 الشعراء ^{אבו אלחסן בן אלעזר} . ومن اهل الشعر
 والذوق والتنقيح ^{אבו אברהם בן משכראן} .
- 5 ومن الكثيبي القول والوجود للمعاني ، وتحويل
 الاقاويل المبرانية الى * العربية ، ^{אבו سعید פרב}
^{בן חסדאי ז"ל} * عبد الاعراق حر الاخلاق . وهولاي * *
 النحارير لقيت جمهورهم وناقيت * مشهورهم
 ومنصورهم الا الاحاد * ، ان يقول الشاعر في ذلك ؛
 10 عصابة جاورت ادابهم ادبي فهم وان فرقوني الارض * .
 وفي خلال من جرى ذكرهم جملة ولعت بالتنظيم *
 والتلفيق ، وشغلت بالتحبير والتنميق ، تصدر عنهم
 طرائف وتندر في اقوالهم لطائف . فما منهم
 الا من يرجا ان يشير فيصيب . فاول الما طل ثم
 15 ينسكب ، فقد قيل لكل دهر رجاله . وفي اثنا * هذه

(H.80,55)

6 H. añade : p. 80 L. 48

7 * * por هولا

8 corregido al margen izquierdo por ? ناقيت

9 por H. ; الاتحار : H. p. 80 L. 50

10 añadido al margen: جیرانی

11 H. : ? באלחנזים : H. p. 80 L. 52

- البلاد المذكورة افراد لم يكن لهم نظرا* في
 الصلاة* والجلالة مع النفوس الشريفة والاقدار
 المنيفة والسوابق الرفيعة. كانوا فوق الخطباء*
 والشعراء*، فهم ومن قدمت ذكرهم،/ انتحلوا صنوفا
 5 من العلوم من افاضل كل عصر/ * حاشي قرص الشعر
 المذكور عن ذكر منهم انتحلوا صنوفا من
 العلوم الشرعية والفقهية، والاداب العربية
 والكتابية، والاراء الفلسفية، والصناعة المنطقية
 والنجومية والهندسية والطبية، كل واحد حسب
 10 ما وفق كل فريق كيف ما رزق. ولم اتكلف بيان
 ذلك، فلم تسألني* في غير شأن الشعر والخطب.
وفي مقالاتي المؤلفة في فضائل اهل الاداب
والاحساب ادرج ذكر ذلك وبيانه. ولذلك لم يخل
 كل عصر من الاعصار السالفة المذكورة الى هلم
 15 جرا من اوشاب لم اسميهم لقمأتهم، ومن

(H.80,64)

1 por نظرا*

2 por الاصلة

5 // texto repetido fuera de lugar

11 por تسألني

- زعنفة دعية في هذه الصناعة الشعرية من هو
مغمور بالجهل ومفتون بالعجب، ومعدول بالهوى
عن التثبت، ومصروف بسوء العادة عن ميز فضل
التعلم. عد مورجاجة الاحلام وثبوت البصائر،
5 وعلم* عليهم الطيش. لا حنكة لهم بمقاطع
الكلام ولا درية في التأليف والنظام، فهم
يقضون* على الاشياء باوائل الخواطر. اقدمو
على قريض وهجمو على المقال. وتسورو* على التنظيم،
كقول الاول: لا تجي* على الكلام الا فائق او* *
10 او مائق. فهم في طريقة الشعراء في اخرى، لا
يفزعو من اهل الانتقاد، ولا اخافتهم الالسنه
الحداد، ظنا منهم ان الشعر انما هو اقامة
الاوزان ومراعاة القوافي والاشجاع*. وشاعرهم
يقول: والحسن ينظر في شيين* رونقه بيت من الشعر
15 او بيت من الشعر لغيره*. فسمجت عبارتهم

(H.82,1) a

5 tachado y corregido al margen por وقلب

7 por يقضون

8 H. 82 L. 68

9 por sobra */(يَتَجَرَّى andalusí) يتجرأ pero es

13 por الاسجاع

14 por شيين

15 corregido al margen izquierdo por لاخره

a error en la numeración de las líneas

- وقبحت اشاراتهم، وجاء* كلامهم فاطر المزاج
غير قويم المضجاج ولا متناسب القسمة. فمنه
ما ينفيط سامعه وينكى ومنه ما لا يضحكه ولا
يبكى، اما انه يكره النفس ويكره* على القلب.
5 وبمثل كلامهم رزق العي المحبة. وقد سئل:
من اشعر النار*؟ فكان الجواب: من استجيد كذبه
واضحك رديه. وقيل: شر الشعر اوسطه، انما
الشأن في / من / * الحار جدا، او البارد جدا فالاول
يعجب والثاني يطرب، وما بينهما من المتوسط
10 فمرغوبا عنه. ومنهم طيبة وسيطة رزقت
المقول وحرمت العقول، ساقهم طول اللسان الى
غاية التقصير في البيان، هدت بالكلام التكلف
واللفظ المستكره، ملل للسامع، مجفي من
الطبايع، كلمات نية واغراض فجدة، وفصاحات
15 جامدة ومسافات باردة وغمرات هامة

(H.82,12)

4 por يكم

6 por الناس

8 / / sobra

- وقد قيل : شر الناس من كان مقدار لسانه خير
فاضلا على مقدار عقله . وقال غيره : لين * يرى
لعقل الرجل فضلا على لسانه خير من ان يرى
للسانه فضلا على عقله . وقيل : الاستطالة
- 5 لسان الجهالة . وسئل بعض الفضلاء : متى يكون الارب
شر من عدله ؟ فاجاب : اذا كثر العلم وفسدت
القرينة . وقيل : فضل العقل على النطق زينة وفضل
النطق على العقل هجنة . والحكيم يقول : *הרוב
החכמים לא יחדל פצע .* وقال : *וקול קסיל הרוב*
- 10 *החכמים .* وقال : *החכמי פי חכם הן ושפחה קסיל*
הכלועה , اي ان الحكيم انما حظا * عند الناس
بما انطلق على لسانه من الحكمة ، ضد ما
حرم الجاهل الحظوة بما نطق به من الفواحر
والعمورات . ولم تنفق هذه الطبقة الغافلة
- 15 برهجا * ولا جوزت زائفها الا على العامة ، فما

(H.84,20)

2 por لان

11 por *حظي*, dialectalismo andalusí y norteafricano;v. *Sketch...*, 6.6.5 p. 118 (Madrid 1977)

15 por رهج الغار

- من يدعي اتقان صناعة عطية كالحياسة والخياطة*
 او زينة تصويرية، ولا يحسنها الا افتضح عند
 العامة، لان خطأ الصانع او المصور ظاهر للحس،
 واما الصناعات العلمية، كالطب والنجوم والشعر
 5 والكتابة، يمكن الجاهل* بها، والتصور بقليل
 عنده على الكثير منها، ان يدعي فيها عند العامة
 فوق ما* يحسنه، لجهلهم بها، فالعامة لا تميز بين
 الحق والباطل، ولا تفرق بين العام والخاص. فان
 مرت بك لاحد من هذه الطبقة الغبية كلمة
 10 نادرة او لفظة شاردة او بيت متبل، فلا يحلو
 عندك تأييده ولا تلجح لديك شمله، فانه
 لا يميز الحق فينصره ولا يفهم الباطل فينكره،
 وانما هو كلام وقع بالبنية والتفاق*. وقد يصدق
 الكذب، ومع الخواطي شهم* صائب، وصواب الجاهل
 15 كزلة العالم. والفاصل* يقراط يقول في الطبيعات

(H.89,29)

1 H. 84 L. 20 H. 84 L. 20

5 por للجاهل

7 sobre la línea

13 por الاتفاق; hispanismo, v. Sketch..., nota 84
 p. 59 y nota 165 p. 105

14 por سهم

15 por الفاضل

- لا تفثرو بالا مور الذي تاتي على غير قياس.
ومن نوادر سلفنا ر الله ع* כר זונסו של בדאי
סאפילו אומח* אסח אין שוכעין לו . وربما
ذلك من الكلام السفسطاني اعني
5 المموه، كان هذا الاسم نسبة العلماء الى رجل يوناني
كان اسمه سفسطا، كان يتحيل على الباطل حتى
يروم تحقيقه، وعلى الحق حتى يروم ابطاله .
وابو نصر الفارابي يابا* ذلك ويقول : هذه لفظة
يونانية مركبة من سوفيا الذي هو اسم الحكمة،
10 ومن اسطس، وهو في لغة يونان المموه، فمعناه
الحكمة المموهة، فكل من له قدر من التمويه
والمغالطة يسمى بهذا الاسم . وكل شي* يكون من
احد الاجساد المنطوقة*، ويذهب او يفضض، يتسنى
مموه، وعندنا כסר סיגים כספה על חרש ,
15 فهذا ابلغ من الاجساد . فكن على توقي من حيال*

(H. 84, 39)

3 por אבר ; H. 84 p. 84 L. 30

8 por יאיי

13 H. 84 p. 84 L. 37 אלמחורקה

15 por حيل

- هذا الصنف المشوم* . وان رأيت افرادا من مثلا
الرجال واستاندا من* اهل الكلام يمارون هذه الطبقة
بالا باطيل ، ويصانعوها بالا كان يب* فلا يريبك
ذلك منهم ولا يشنى عنان ميزك عن رأيك فيهم .
5 فقد قيل : شر الناس من اكرمه الناس اتقا
لسانه . وقال غيره : من ابتغا الخيراتقا الشر .
وقال احد الفضلاء الزخاد : اتا لنبشر في اوجه
اقوام وان قلوبنا لتلعنهم . وانما من يتحزب
لهذه الطبقة عن تحقيق ، ويشنى عليها من نية ،
10 فهو من علميتهم الخبيثة وصيغتهم المشوشة* ،
وعن مثلهم قال الحكيم في معناه : *לוי יבין חזקה*
והללו יסע ושומרי חזקה וקדרו דם . ومنهم
عثرة سفيهة عبائة ، او هي قول واضعف ميز
من المقدمة الذكر ، دتست كتاب الله المقدس
15 باشتام الناس وكشف عوارثهم بزعهم .

(H.86,47)

1 por المشؤوم

2 añadido sobre la línea

3 el primer alif sobre la línea

10 corregido sobre la línea por المشوشة

- ولوثت آياته المكرمة في ذم الأبرياء وذكر
سيئاتهم بظنهم . فهو كلام يحرم للذكر، بل يلزم
الطهر منه . فقد سمع بعض الأفاضل * سفيها
يسافه رجلا مصونا ، فقال له : اعد الوضوء ، فبعض
5 ما كنت فيه اشد من الحدث . وقال الفيلسوف : عورات
الرجال بين أرجلهم وعورة السفية بين فكّيه . فكلام
كل من ذكرنا من الجلة * حي واعظمهم نخرة في اجداشهم ،
ومقال هذه الطبقة الغافلة قد مات وهم يبصرون .
وفي مثلهم قال الشاعر : يموت ردي الشعر من قبل
10 اهله ، وجيده يبقا وان مات قائله . ولم اقيد من
عقائل اشعار هذه الطبقة الغافلة عقيله . ولا
سطرت من جلائل كلامهم كلمة جليلة ، فانها مشهورة
وبافواء الرواة سطورة ، ونور الصباح يغني عن
المصابيح ، وما اغنى الشمس عن الشموع . وان قد
15 اقتصرت على ذكر من تذكرت من صدور الناس ،

(H.86,57)

3 الافاضل por

7 H. 86 L. 51

واضربت عن كان في اعصرهم الاعجاز، فاقول ،
وبالله استعين .

*وهو الجواب عن المطلوب السادس

ان اعرض عليك انموذجا من الاراء المستحسنة

عند نفسي في هذا الشأن . اعلم ، ايدك الله بالعلم

5 واعانك على العمل ، ان مامن الكلام حاشى ما

في الكتب النبوية الا ويجد الناقد فيه مقالا

والمتبع مجالا ، ان طبيعة المخلوقين مبنية

على النقصان ونحيرتهم موضوعة على التقصير .

فمن كان الاغلب على قوله الاحسان ، فذاك غاية

10 الانسان ، وهو الذي تحتل سقطته وتفتقر

خطيته وتقال عثرته . فقد قيل : من تمنى . جل *

حسن البيان طيب الشعر بليغ القول ، فقد تمنا

امرا عجيبا عسرا . وقيل لاحدهم : هل تعلم

من الناس احدا لا عيب فيه ، فاجاب ان الذي لا

15 عيب فيه ليس يموت . ورب بيت فاضل بسببه يفتقر

(H.88,67)

1 al margen derecho i marca el inicio de la sexta cuestion

11 parece رجل

- زلّ سائر القول، او معنى نادر يحتمل من اجله خلل
 جميع الكلام. فقد قيل : رب بيت شعر خير من بيت تبر.
 وقيل : رب بيت شعر يجب خلع الشعر عليه . وقد
 كان احد جهابذة الكلام وفرسان النظام من العرب
 5 يقول : ان لي كذا وكذا الف قصيدة، ولا شك ان * في كل
 واحدة منها بيت طيب، فلي اذا كذا وكذا الف بيت
 طيبة، وهو حسبي . غير ان اكسد سوق * هذه الصناعة الشعرية
 بعد نفاقها واظلم اوجه اهلها اثر اشراقها
 خمود نار المكارم ونضوب ما * الاكارم وهم *
 10 الناس، كانوا غيما للناس، زهد الناس في تخليد الذكر
 وتابيد الفخر . واستقراطيس يقول في وصيته لملك
 وقته : ان ميراث الملوك الذكر وميراث العوم * المال ،
 واحد هما * فاني والاخر باقي ، والمال قد يستفاد
 بالذكر، ولا يستفاد حسن الذكر الا عند الافاضل
 15 الاوليا * ، والحكيم يقول : בְּחֵרָה נֶחֱמָה בְּעֶשֶׂר רָב

(H.88,77)

- 5 añadido sobre la línea لي
 7 sobre la línea
 9 parece sobrar
 12 corregido al margen por العوام
 13 el hā' añadido sobre la línea

- وارسطاطاليس يقول : الجود ايثار عذوبة الشنا على
 لذة المال . وقال : البخل والجبن غريزة واحدة يجمعهما
 سوء الظن بالله . وقال غيره : من ايقن بالخلف جاد
 بالعطية . وقال : ابخل الناس بماله اجودهم
 5 بعرضه ، وبالضد . وقد يما قيل : لا ينتد راس*
 صنعة الا في اخس زمن . فلقد اصيب الناس بفقد
 الكرام فمات بموتهم الكلام* . فقد قيل :
 اللهم يفتح* اللهم . وقيل لسان الشاعر ارض
 لا تخرج الزهر حتى تتسلف المطر ، والطير
 10 ليس يسقط الا حيث يلقط ، ولا يقع الا حيث يفزع* .
 وقيل : ينبغي للعاقل ان يتخير لمديحه الرجال .
 كما يتخير الارض الزكية للزراعة . وقيل : ان
 الشجرة* افراس ميدان ، ومنهم السابق ومنهم
 المصلي واخرهم السكيت . وكل له حظ في امان
 15 امره وطرا شعره . ولقد كنت اعتد الشعر

(H.90,86)

5 تدرس por

7 وكسرت لفقد هم الا قلام al margen añadido:

8 hay que leer: اللهم تفتح

10 H. 90 L.83 p. 90

- في ايام الصبي واوان الحداثة من المفاخر، واحسبه
 من جملة ادوات المآثر*. ثم رفضته وتركته
 ترك الضي* ظلّه، طمعا في اتلاف العمر في شي*
 هو اشبه منه. فقد قيل ايضا: ان الشعر ادنى
 5 مروءة السرى واسرى مروءة الدني، اما انه جناح
 قائله، يبلغه حيث لم* يبلغ ويدخله حيث لم يدخل.
 وايضا لحقت زمانا سوق الادب فيه كاسدة،
 ومذاهب الناس في اهله فاسدة. بليت جدته
 وفنيت شببته، كما قال الاول: اتى الزمان بنوه*
 10 واتيانه في الهرم*. وأشار ابن دبريالى رح** الله
 الى هذا المعنى ولم يدرك شأو حسنه، الذي هو ذكر
 الشباب والهرم، فقال: מה אאריך שיחי
 וחבל היטה טובה אבל באחרונה באחי.
 فاهل الادب غربا لعموم الجهل، والجهالة امها ولود،
 15 واما العلم فرأ* حائل، وناس اليوم شجرات في

(H.90,95)

2 en el ms.: المآثر

3 por الظبي

6 falta

9 al margen texto completo: اتى الزمان بنوه في شببته فسردهم
 واتيناه على الهرم.

10 el artículo añadido sobre la línea

سباخ * لا ظل فيهم ، ولا جنا ، حيطان المقابر
يستظل اليها انفع منهم واولى . والبهايم التي *
توكل لحومها وتحذى * جلودها وتركب ظهورها
انجع واجدى ، يمتنون على الناس بالسلامة
5 منهم . واولى الناس بالفضل من لم يدعه في
قوله وظهر في فعله . والفيلسوف يقول : اذا
انعمتم فوفرو نعمكم بتصغير اقدارها * ،
واحيوها بامانة ذكرها . وقال غيره : آفة
المعروف الاثنان . وقال الشاعر : لكم علينا .
10 اثنان لا اثنان به . وهل تمنّ سماوات باطّار ؟
واما انا فلست من المتظلمين من الايام ،
ولا من الدامين لهذه الاخلاق من الاناس لوجهين ،
احدهما ، لاني ذقت من الزمن امرّيه * وحلبت
شطريه واصابني ثقله ونال مني تعديه وتسببيه
15 وادبر عني بعد اقباله واسى * الي اثر اجماله .

(H.92,5)

1 سبخات corregido sobre la línea por

2 falta

3 H. p. 90 L. 96

7 por اقرارها

13 v. JSS 20 (1975) 47

15 por اساء

- وكذى * الياهم تترى الاناس والا هوال تذهب بالا حوال .
وفيتاغورس يقول : خلطان * اعيت الحيلة
 فيهما : ادبار الامرا اذا اتبل واقباله
 اذا ادبر . وقال غيره : حركة الاقبال بطمية*
 5 وحركة الادبار سريعة، والمد يجمع والدهر
 يفرق . وفي قرآن العرب : وتلك الايام نداولها*
 بين الناس وما يعقلها الا العالمون* . وفي حكمة
الهند : ان السبب الذي يدرك به العاجز بغيته
 هو الذي يحول بين الحازم وطلبته . وقد دعي احد
 10 الفضلاء للمناظرة في القدر، فاجاب : وما
 اصنع بالمناظرة فيه، وقد رايت احمقا*
 مرزوقا* فعلمت ان التدبير ليس للعباد .
 قال شاعرهم : فلو كانت الارزاق تجبي على
 الحجالتن اذا من جهلهم البهائم .
 15 و قال غيره : الكلام فيما لا يدرك جهل ،

(H.92,12)

1 por كذا

2 H. כלחאן p. 92 L. 5

4 por بطيمة

6 al margen izquierdo algo que parece aclaración al versículo coránico pero que resulta ilegible; H. no lo recoge.

7 H. אלקאלין p. 92 L. 8

11 por احقق

12 añadido al margen izquierdo: وعاقلا محروما

والمناظرة فيما لا يبلغه الرأي خطأ ، والدهر
افصح المود بين ، فمن نظر الى ما يوريه من عجائبه ،
وفهم ما يطل عليه من سائر مصائبه ،
كان نافذ البصيرة ، منقح الرأي ، عارف به ، غير
5 غافل عنه . فقد قيل : ان الفعلة عن الدهر ظلمة
والمعرفة به نور . وقيل : الناس رجالان ، احدهما
متقدم آخره حظه والثاني متاخر قدمه حظه .
وشاعرهم يقول :

رَبِّ علم اضاعه عدم المال وجهل غطا عليه التعميم .

- 10 وما يجب ايضا ان يعتقد ذلك الا بموجبات
الذنوب ، فقد كان بعض الصالحين يقول : لا يصل احد
الى ثواب بعمله * فيما يلزمه لربه بل بفضل .
وقال بطلميوس : لله في السرّ نعمة المفضل ،
وفي الضّرّ نعمة الثواب ، فما اصيب من اتيب .
15 وقال غيره : كيف يطيق العبد شكر الله على نعمه * ،

(H. 94, 21)

12 H. 94 p. 92 L. 19

15 H. 94 p. 94 L. 21

- وهو المنعم، ثم يرزقه الشكر على النعم، فالنعمة
منه والشكر. وقال غيره: انعم الله على العباد
على قدره، وطلب منهم الشكر على اقدارهم.
والوجه الثاني ما من علي من النعمة التي
5 استمعين به على شكرها واستعيز بفضلها
من كفرها. وذلك القنوع بالقليل * والغلب *
باليسير، ولا تستسلام الى المقدور وقلة
الاماني والغرور. فقد قيل: ان كان القدر حقا
فالحرص باطل. وقيل: الرزق رزقان، رزق يطلبك
10 ورزق تطلبه، فان لم تاتيه اناك. وقيل:
الاماني حبايل الجهل. وقيل: الاتكال على
الاماني من بضائع النوكى *. وقيل: من اخطأ
دواب الامال اورده مناهل التلف، ومن
خدع نفسه بالطمع الكاذب كذبته العطية
15 الصادقة. ومن الحكم الموقولة على السنة الجن:

(H.94,30)

6 H. tachado y corregido al mar-
gen por: والتبلى

12 añadido al margen: يعني الحق والنواكي الجماعات

- لا تبلغ الغايات بالاماني . وايضا قيل :
 اني اذا نظرت الى من فوق في طاعة الله
 ومحامد الدنيا ، فهنت في عيني والى من دوني
 في الرزق ، فقتعت بحظي وقسي . وشاعر العرب يقول :
 5 والنفس راغبة اذا رغبته ا واذا ترد الى القليل * نقتع .
 وقد قال الفيلسوف : شرة القناعة الراحة كما
 ان شرة التواضع المحبة ، وشرة العجلة
 الندامة وشرة الشره الغاقة . وقال بعض
 الملحاح : كما علينا ان نعبده كما امر ،
 10 كذاك عليه ان يرزقنا كما وعد ، وهذا امر
 لا نجاح * بينه وبين العقل . وقد قيل : من بعد
 من عناصر المعاصي وفارق آهات المعاييب ،
 التي هي العجب والحسد والحسد ، فذاك الهني العيش .
 وهي عند الاولين הקנאה והתאוה והכבוד .
 15 وقال بعض الزهاد : ربما اقترن حفظ * المعيشة

(H.96,38)

5 el artículo añadido sobre la línea

11 quizás por: نجاح , en el sentido de la palabra hebrea:

נִגַּח = 'oposición'.

15 حفظ por

- بـخفـظ * المنزلة، وكانت المعاطب في المراتب.
 وقال الحكميم: עֲשֶׂה שְׂמֵר לְבַעְלֶיךָ לְרַעְיוֹ.
 وقال بعضهم: الاقلال حصن للعاقل من الرزايل *
 وطريق للجاهل اليها. وقال افلاطون: القنية
 5 ينبوع الاحزان، فاقلو القنية تقل همومكم.
 لكنه من قول السلف זל: מרבה עסים* מרבה
 ראגה. وقال ارسطاطاليس: طب النفس* الانصراف
 عما لا سبيل اليه. وقد قيل: ثمرة الصبر الاجر
 وثمره الجزع الوزر. وقال غيره: من تبصر تبصر.
 10 وقال سقراط: الغنى الطبيعي هو ما بلغ
 الانسان الا يجوع ولا يعرى، وما سوى ذلك فهو
 فضل لا حاجة به اليه. وقال غيره: ما الخمر
 اذهب به قول الرجال من الطمع. والعرب تقول:
 تَقَطَّعَ اعْتَاقَ الرجال الطامع. وقال دياجانيس:
 15 الطمع الفقر الحاضر والياس الغنى الظاهر.

 (H.96,47)

1 por بخفض

3 H. 96 L. 41 פארדיל

6 corregido al margen izquierdo por נכסים

7 H. 96 L. 43 פאל:סוס

- وقيل : يسار النفس خير من يسار المال . وقيل :
 لكل فضيلة افة وافة الحرية الطمع . وقيل :
 الضرورة تنقسم ثلاثة اقسام : ضروري نافع
 كالنفع* للحيوان ، وضروري غير نافع كمنزلة الموت ،
 5 ونافع غير ضروري كمنزلة اليسار . قال الشاعر :
 ما زاد فوق الزاد خلف ضايحا في حادث او وارث* .
 وقال غيره : اغنى الناس من اتخذ القناعة صناعة ،
 وكان* بما في يد الله منه بما في يده ، كيف بايدي
 الناس . وقال غيره : لا تسال الناس شيئا* ، فان كان
 10 لا بد في سؤالهم ، فسلهم* ما ليس في مخازن الله
 غيره ، اللهم اني اعوذ بك من الفقر الا اليك ، ومن
 الدّل الا لك ، ومن الخوف الا منك . قال الفيلسوف :
 القناعة غنا النفس بالفضائل والاستهانة باللذات .
 وفي حكمة الهند : ذو القناعة والرضا يعيش
 15 آمن مستريحا ، وذو الحرص يعيش تعبًا خائفا .

(H.98,57)

4 corregido sobre la línea por تنفس

6 añadido sobre la línea اوعار

8 añadido sobre la línea اوثق

9 por شيئا

10 por فاسألهم

- قال الكندي : من المعلوم ان الالم * النفسانية
يتقدمه * فقد محبوب او فوت مطلوب، ولا
يمكن ان نعرف من هذه الافات، ان ليس من الممكن
ان يدرك احد جميع مطالبه ولا يسلم من فقد
5 بعض محبوباته، لان الثبات والدوام معدومان
في عالمنا الذي هو عالم الكون والفساد . انما هما
موجودان في عالم العقل، فان اردنا ان ندرك
محبوباتنا والآ تفوتنا طلبتنا فعلينا بالمطالب
العقلية الغير زائلة، مثل الورع * والعلم * * . وان
10 طلبنا محبوباتنا الحسية، واردنا ثبوتها،
فقد طلبنا ما ليس في الطبع ورمنا ما ليس
بموجود . فاذا لم يكن ما تريد فينبغي ان تريد
ما يكن . والههم مخصوص بالقوة الفكرية التي في
الدماغ، والههم مخصوص بالحيوانية التي في القلب،
15 فالذي هو لما مضى سقى غما * والخوف المستأنف

(H.98,67)

1 por الالم

2 corregido sobre la línea por يتقدمها

9 H. 98 L. 63 / * *añadido sobre la línea والعمل

15 ante el gayn hay un cayn que parece raspado ?

סעי' שני, וחד הצנע הרע' ב'ה'ז' ד'ון הכל . ויחיר*
מ'ן ה'ב'ד'ו' ה'ז'י' ה'ו' ה'נ'ז'ר מ'ן* ה'א'ת'נ'ה'י' ה'ל'י' ג'א'י' ה'ל'ז'ה' .
וה'ח'כ'י'מ' ע'א'ל'ס* ו'ק'ד' א'ש'ר' ה'ל'י' ה'ז'א' , ה'ל' א'ו'ז'ח'ה' נ'י' ק'ו* :

ס'ז' ב'ר'א'ה' ע'י'נ'י'ם' מ'ה'ל'ך' נ'פ'ט' . ו'ק'א'ל' ב'ע'ז'

5 ה'ז'ה'א' : מ'ן' א'ב'י'ח' מ'ע'א'פ'א' ו'ע'נ'ד'ה' ק'ו'ת' י'ו'מ' , מ'כ'א'נ'מ'

ח'י'ז'ת' ל'ה' ה'ד'נ'י'א' . ו'מ'ן' ח'כ'מ' א'ב'ן' ס'יר'א' : א'ל' ח'ז'ר'

ל'צ'ר'ת' מ'ח'ר' כ'י' ל'א' ח'ד'ע' מ'ה' י'ל'ד' י'ו'ם' ו'א'ו'ל'י' י'ו'ם' מ'ח'ר'

י'ב'ו'א' ו'א'י'נ'נ'ו' , ו'נ'מ'צ'א' כ'ז'ס'ע'ר' ע'ל' ע'ו'ל'ם' ש'א'י'נ'ו' ש'ל'ו' .

ו'ק'א'ל' ה'ח'כ'י'ם' ע'א'ל'ס* נ'א'ה'י'ה' * ע'ן' ה'א'מ'ע'א'ן' נ'י'

10 ה'ק'ס'ב' : א'ל' ח'י'נ'ע' ל'ה'ע'ש'יר' מ'ב'י'נ'ח'ך' ח'ד'ל' .

ש'ם' ק'א'ל' : ה'ש' נ'ע'ו'ש'ר' א'ל' ח'ח'ז' ל'י' , ה'ס'ר'י'כ'נ'י' ל'ח'ם'

ח'מ'י' , ו'א'ג'ר'י' ה'ע'ל'ה' נ'י' מ'ע'ל'ו'ל'ה' : מ'ן' א'ש'פ'ע'

ו'כ'י'ת'ש'ח'י' , ו'ו'ס'פ' ה'ע'ל'ה' ה'ל'א'ח'ק'ה' ל'ל'מ'כ'א'ס'ב' נ'ק'א'ל' :

ה'ת'ע'י'ר' ע'י'נ'י'ך' מ'ז' ו'א'י'נ'נ'י' . ו'ה'ז'ה' ה'ה'א' ל'ת'ת'י'ב'ת'

15 ו'ה'ת'ח'ק'י'ק' מ'ל' ה'נ'ג'ל'ה' נ'ג'ל'י'ת'י' , ה'מ'ן' ה'ע'ז'

(H.100,76)

1 por يسير , a su vez por

2 tachado y corregido sobre la línea por

9 * * por

11 llamada al margen, donde dice: وقصد الرسم الضروي فقال

- وهي عند العرب الف الايجاب، نحو: الستم خير من ركب
 الطايا واند * العالمين بطون راح . فالعزيز من
 هانت عليه الدنيا والذليل من عظمت في عينه .
 فقد قيل : من احتقر الدنيا هانت عليه الرزايا .
 5 قال ارسطاطاليس : من علم ان الفنا مستولى على
 كنهه هانت عليه المماجب . ومنذ العرب : كيلا *
 تاسو على ما فاتكم ولا تفرحو بما اتاكم .
 وقال بعضهم في تقريظ صديقا * له : عظمه في
 عيني صغر الدنيا في عينه . وقال غيره : وجدت اكثر
 10 الدنيا اقلها في عين من يبصرها . وقد وصف ابو
بيريوش على لسان الحكمة انها قالت : اذا هبت
 على العاقل ريح الدنيا لا يفتر با * ، فلا سبيل الى
 ثباتها ، انما هي كالحباب يقع ريشما يقوم
 ويطنفي * ساعة يطفي ، فالموفق اذا اقبل عليه دهر
 15 وملكه امر عدل حالاته وقع شهواته وقهر

(H.100,85)

2 por واند

6 sopra كي

8 por تقريظ صديق

12 corregido sobre la línea por بها

14 por يخفي

- سلطان نفسه بصرفها عن الرذائل واقتيادها
الى الفضائل ، فطفى نارية* الحرب بينهما وراى الحال
بصورتها ، وحكم عليها بعواقبها ، فلم تخذعه
بخيالاتها ، ولا جهل طرقاتها . فمضى ثابت
5 الخطا ، مصيب الراي . فهذه المحسوسات لا تؤدي
المطلوب بها ولا تفي المرغوب منها ، وانما هي
ظل زائل ، لا تنجز ما تعد ولا تفي بما به تطمع .
فمثل هذه ليس سعادة ولا يدعى مقتنيها سعيدا ،
ان لا تحرز الكمال ولو اجتمعت ، ولا تملك
10 الكفاية وان كثرت ، مع هي* مفترقة مع اجتماعها
وقليلة مع تالفها ، لا تحللها ودورها .
فتبارك الله خالق الكل على شرط الاستحالة
والفنا ، وانفرد بدوام الملك والبقاء . وقيل :
اعظم الناس قدرا من لم يبالي* بالدنيا عند
15 من كانت . فانا الفقير الغني ، المديم الملي ، ان

(H.102,94)

2 por نار

10 corregido sobre la línea por انها

14 por يبالي

- لا * فقرأشد من جهل ، ولا وحشة اوحتر من عجب ،
 والضارع الى الله تع* ان يتعني واخواني الصغيا * *
 بهذه النعمة العظمى الى وقت الانقلاب الى دار
 الفوز والثواب ، والتحول عن هذا العالم الذميم الى
 5 دار السعادة والنعيم ، ان كنا لذلك اهلا
 فالراحل عنها متخلص والطلتي* فيها متورط .
 والموت لا بد منه ، وما لا بد منه عاجله
 خير من اجله . رجعنا الى الكلام . ومع
 هذا لم اقلع من قول الشعر جملة عند الضرورة
 10 اليه . فقد قال فلاطون : من تعلم العلم لفضيلته
 لم يوحشه كساده ، ومن تعلمه لجوازه* انصرف
 عنه بانصراف الحظ من اجله . ولقد بايدي
 الناس من كلامي الموزون نيف على ستة الف بيت
 في وجوه مفترقة ومعاني مختلفة ، تلونت بتلون
 15 الانسان وانتقلت بانتقال الزمان عنها

(H.102,4)

1 H. x و p. 102 L. 94

2 * * corregido sobre la línea por الاصفيا

6 por الخلو

11 por لجوانزه

عدة كلمات في تقرير اخواني واوليائي ، وتبين
 اخوتي واحبائي ، ومنها ما علّلت بقولها نفسي
 وجعلتها سببا لاحتيا ميت انسي . ذكرت فيها
 اسماء غير دالة على اشخاص، توهم القاري انها
 5 حقائق . وقد اشرت الى ذلك في قصائد كثيرة
 وكلمات منشورة، بعضها ابیات من مطولة :

ושירחי הלי כתם ואיה אנוש יכיר פניני שיר ומלות
 עלמות לא ידען איש ואיכה לאישים בעורים יהיו בעולות
 צרורות יהיו לעד ובאבוד נדיבים ישכו נצח בחולות
 10 כבודות על אנשים לא כבודות וקלות על נפשים לא נקלות
 והעץ יעלו על צור לשוני בנות עיש בהוב ארץ אפילות
 להעדות גרגרות ימים ילדחים סמלאים בחרשישי תהלות
 ישוטון כבלי רגל עסקים והריב יעלו מאין נעלות
 ללא ישכחו מפי יצורים עדי ישכחו ימים ולילות
 15 כאילו מלכון צופים לקותות ואם מפי קדושים הם אצולות

והאפל ויו להם והעיס ימין שמש והימים מגלות.

ومن طولة ثانية في معناها :

ואיך אשא יגון עולם והנה זממי לא יכילון כל חדריו

חטולי יחמוד לילי ויוכי לרגלי חמדו אהו בקריו

5 ולא נחל כבודי גור ושחל היחהלחל בצאתו מיעריו

ויום מסבכו יעל יחנק ללבאותיו ויטרוף את כפיריו

והשמש בהחליף פקלחיו* בהוב ארץ היחסרו מאוריו

יריבוני לנהם אה לבבי לנוד רקיו ועל ארץ מגוריו

ואם יכצא כאדמתו אדמה אמור איה הברים כחבריו

10 אסכל את עצת נפשי בחוך עם כנמהריו ולבי ממהיריו

ואיאל ביד כסל זמני עדי שבתי כאחד מבעריו

הכי מהה תעודה בחיותם וסף השיר וכל ידעיו וסריו.

ومن غيرها في هذا المعنى :

עיני הקיצתי ראות אפלם והם נכו ומהביס מאורי הזו

15 יחצר כבודי יום ליום בינם עדי ידל ומשמניו כאד ירזו

(H.104,32)

7 H. מעלותיו p. 104 L. 24

- איך אשאלה מהם להוקיר את יקר מלי והם דברי אלהים בזו
 יגאו בעוכר בין עברי לקטו ובהון מעט כביה נכותי בזו*.
 وحق هذا التظلم ومثله، فكما ذهب القائل بهذه
 الصناعة الشعرية* ذوو المعرفة ومات اهل الانصاف
 5 الا الافراد* الافراد، وهم اقل من قليل. والى ذلك اشرت
 من قصيدة* في دار اغتراب:
 היו ימי הלדי כצל עובר או כחלוס אהו* אנוש חלם
 היו כלא היו וחיש נסו הכה ועדנתם וסר צלם
 נמו בחורותי והקיצו צירי ויסנו הם שנת עולם
 10 במ צהלו פני ועל אופל* ליל מחלפותי נחננו טלם
 איכה זמן שנה כאור פני איכה באשי הנדוד קלם
 אשאף לארצתי עדי נומר* חרבו והם קומדות עלי חלם
 ולשכניהם* עוד אדמה כי ספו וחכו האנוש כלם
 הפלוא להרע לי בני ימים זרו והכבירו מאד עלם
 15 אחי* באיבה הדפו אל עם כהם כאור עין האמת נעלם

(H.106,47)

2 añadido sobre la línea

4 al margen añadido

3 tachado

6 H. añade en nota: ادراج اهل الميز وذهب ذو المعرفة ومات
 p. 104 nota 37.

7 H. p. 104 L. 38 אותו

10 H. p. 104 L. 41 אצל

12 H. p. 106 L. 44 אכר

13 H. p. 106 L. 45 ולשוכניהם

15 H. p. 106 L. 47 איהי

كذا عدم العارف بقدرها

ادراج اهل الميز وذهب ذو المعرفة ومات

אשמע דבר פיו ואתבוסש אצב במשבוחם כאיש נכלם
לא אדעה אם סכלו ככלי או כסלו כי אדעה כסלם
אספור לפי מחסום ואשמו אם כן ואולי בדמי אסלם.

- 5 واما المهاترة والمزاحة* الخارجتان عن القليل
المستحسن الى الكثير المستهجن، فقليل ما دنت
بها ولا ولعت بذكرها، اللهم الا ان كانت هفوة
في ميدان الصبوة، كالشعر الغزلي وبعض الملاهي
او الموشحات. وعن شبه هذا يقول بعض السلف:
שטפה דינקוחא. فجني خيرا من سقطت اليه فاعرض
10 عن ذكرها وعنى بسترها وانا استغفر الله منها،
واتوب اليه عنها. فقد قيل: لا صغيرة مع الاصرار*
ولا كبيرة مع الاستغفار. وقيل: التائب عن الذنب
كمن لا ذنب له. واما الهجا فما جرى قط على لساني
في شخص معين وان كان الكلام في هذا الشأن في غاية
15 الامكان، اذ الهدم ايسر من البناء، لكنني قليل ما

(H.106,58)

4 por المازحة؟

11 primer alif añadido sobre la línea

- استحنت بفضل الله باحد ، فلم يمتحن احد
 بي ، لانه قد بما قيل : اربا الربا شتم الاعراض
 وشر* الشتم ما يبقى اثره في الاحقاب ،
 والتلب الطعن* في الاحساب ، والتعريف الطف من
 5 الشتم ، والراوية احد الشاتمين . ومن سبك
 هذا هو الذي ابلغك ، فاغفر للساب المستتر
 لا للمبلغ المشتهر . ومع ايثابي العزلة
 والانحياش* ، والهرب بنفس* * والانكماش* * ، ان الخلو
 عمود الاخلاص والوحدة خير من لقاء الاشرار ،
 10 وصلاح الاخلاق في معاشرة الكرام ، ومخاللة*
 اهل الخير ، وفسادها بمخالطة اللثام . فقد
 قيل : كن وسطا وامشي جانبا ، يريد به : خالط الناس
 وزاكهم . والكتاب افضل صاحب ، ان شئت الهتك
 14 نواذره ، وان شئت اشجتك مواعظه ، فهو يجمع*

(H.108,66)

3 H. 106 L. 59

4 الطاعن por

8 nūn añadido sobre la línea / * * por / بنفسي * * pri-
 mer alif sobre la línea

10 andalusí

14 esta página sólo tiene 14 líneas, la decimoquinta es-
 tá formada por comitas.

- الاول والاخر، والهادي والحاضر، وهو ميت ينطق عن
 الموتى، ويترجم عن الاحياء، مونس ينشط لنشاطك،
 فلا يعلم خليط انصف، ولا خليط * اطوع، ولا معلم
 اجمع مثله *، لا يجفوك ولا يقطع عنك الفائد
 5 وان تغربت، انيس في الوحشة، صاحب في الغربة،
 مصباح في الظلمة، لذة في الخلوة، يفيد ولا يستفيد،
 يعطي ولا ياخذ. وشاعرهم يقول:
 وخير جليس في الزمان كتاب. والخير هو ما ينبغي
 في الوقت الذي ينبغي، في المكان الذي ينبغي. ورب
 10 طبع صالح افسد بمخالطة الفساد، على ان
 الجواهر اذا كان سليما يعالج تغيره بالرياضة
 ولطف الادب، ومع الفرار عنهم والمباينة لهم،
 الا ان الاعيان المتقدم ذكرهم، الذين تقيدت
 مفاخرهم في ديوان شعبي، وانتظمت محاسنهم
 15 في زمان * ذكي. فلم اسلم من قويم * قليل عددهم

(H.108,75)

- 3 corregido al margen por رفيق
 4 corregido al margen por جليس; sería مثل / جليس
 15 hay un borrón, habría que leer con H. p. 108 L. زمام
 74 / * * por قوم, aunque podría ser dim. قويم con el
 significado de 'gentuza'

- ضعيف قدرهم ، منحرفو الطبائع مختلفو المنازع .
 حطهم على الوقعة جهلهم بالقول الحسن ، وكل يقول
 على شاكلته ، وكل انا بما فيه ينضح . واذا شئت*
 الاصول في القلوب تخلفت* الالسنه بالفروع .
- 5 قال اغلاطون : ذوو العيوب يسترشدون معاييب الناس
 ويصدقون من يقولها ، ليتسع لهم العذر فيما هم
 عليه منها* . قال غيره : اذا شئت ان ترى عيوب
 مجموعة فتأمل عيوبك . قال الفارابي في كتابه
 الطب بالطة الفاضلة : ان المرضى الانفس لفساد
 تخيلهم الذي اكتسبوه بالارادة والقدرة ، يستدلون*
 10 بالهيئات الردية* والافعال الرذلة ، ويتأذون بالجميلة
 والاشياء الفاضلة فلا يتخيلونها اصلا . وكما ان
 المريض لا يشعر بمرضه حتى يظن انه صحيح ، ويقتفي
 ظنه حتى لا يصغي الى قول طبيب ، كذلك من كان من مرضى
 15 الانفس* فلا يصغي الى مرشد والى مقوم . وفي رسالة

(H.110,85)

3 ilegible en la línea, corregido sobre ella

4 H. ٧٧٥ p. 108 L. 77

10 corregido sobre la línea por يستلذون

11 por الردية

15 añadido al margen: لا يشعر بمرضه ويظن انه فاضل صحيح النفس

7 falta en H. p. 108 L. 78

- الدعوة الى الله من رسائل اخوان الصفا يقول عن
 هذا الرهط الذميم: ان سوء اعمالهم يكون بحسب
 اراهم* الفاسدة التي اعتقدوها قبل البحث عن
 حقائق الاشياء* واستحكمت تلك الاراء الفاسدة
 5 في ضمائرهم*، بحسب اخلاقهم الرديئة* التي اعتادوها
 منذ الصبا، وانطبعت في نفوسهم* جهالتهم المتراكمة
 التي غشيتهم منذ اول الامر. والفيلسوف فضل* في
 هذا المعنى يقول*: ان اللذي يحتاج اليه من النفس
 النباتية ضعفا لا ادبها ليلا تمنع النفس
 10 الناطقة عن افعالها، وكل شي* يتحرك، بحركته
 ويفعل افاعيله الذي لها خلق. فانه يقوى، وكل شي* يسكن
 فانه يضعف فلذلك تكون شهوات من عود من
 صباه القصد والعفة شهوات معتدلة واما
 من اعتاد من صباه ان لا يمنع نفسه شهواتها
 15 ولا يقمعها، فانه يكون شرها. ولهذا المعنى سي

(H.110,94)

- 3 por اراهم
 5 el ra' sobre la línea / * * por الرديئة
 6 añadido sobre la línea بحسب
 7 por للفيلسوف فضل
 8 añadido sobre la línea فيه

- اليونانيون الشره لا قنوع. ومثل هاولي * الاغفال لم
اشغل بتسميتهم نفسي ولا دتست بذكرهم طرسي
وربات بكلامي عن ساحلتهم، ونزعمت قريضي عن
مقارضتهم، لما كان لهم في ذلك من العتجر الرابع
والريح، كما قال الاول : وابعد من ناواك من لا تجيبه 5
واغيظ من عاداك من لا تشاكل . ومن كان منهم
ايضا عندي من * يستصلح بالعتاب * *، ولا يستأهل ان
يستبقى بالشريب. فالعتاب هو صيقل المودة * * لكن * *
فضلاء الاخوان ومرة * الالباب بين الاحباب.
ومن يعاتب * اهل الفجور كمن يضع الموايد لاهل 10
القبور. فلو جاز لؤم الاحق على ان يعقل لجاز لؤم
الاعمى على ان يبصر. وقد نهى الولي عالس * على لسان
الله تع * وعز عن مقارضة هذا الصنف في جواب :
מִי־בְּעֵינָיו מִי־בְּעֵינָיו, فقال له :אֵלֶּה עֵינָיו
15 וְהַחֲבִיטִי, وغ * غيراني انشدته اول

(H.110,4)

1 هو لا * por

7 por * * H. / من 98 L. 110 parece errata, p. 110 L. 98

8 por * * لكون / مدود ؟ por

9 H. ? ومורה p. 110 L. 99

10 H. p. 110 L. 1

- قل ما بدا لك من زور ومن كذب حلبي اصم واذني
غير صمّا. وايضا اني كرهت ان ادخل حربا
الجاهل * الغالب فيه اشد من المغلوب. فقد قيل :
ما تشار * قطرجلان الا وكان اغلبهما اشرحما * * .
5 فالغضب فضل لا وجه له الا ضعف الحيلة . والسلف
الظاهر يقول : לעולם יהיה אדם מן הנרדפים ולא
מן הרודפים, وجلبو عليه مثلا حسنا , والرجل
الفاضل هو الذي يسمع ما يحب ويتصامم عما يكره ,
ويتعاما عن الفحش , ويتعالا عن الرفث ,
10 ويقيم رقبيا على نفسه من نفسه , ويحلم عن الجاهل ,
ويتغابا * عن السفية , وان كان ادنيا * الناس ووضاعهم
من يمد البخل حزما * والحلم ذلا . ومن ادابه قران
العرب : مر بالمعرف وخذ بالعفو واعرض عن الجاهلين .
ففي الاخذ بالعفو صلة من قطع بالصفح عن ظلمة ,
15 وفي الامر بالمعرف تقوى الله وفض الطرف عن المعارم ,

(H.112,14)

3 alif añadido sobre la línea

4 H. אסדהמא p. 110 L. 6 / * * H. חסארר p. 110 L. 6

11 por يتغابي

12 por حزمة ؟

- وصون اللسان عن الكذب، وفي الاعراض عن الجاهلين
تنزيه النفس عن مراجعة السفه ومنازعة اللجوج ،
ولقد كان من اوضح وجوه * الحزم بالاضراب عن ذكر
مثل هذا . فقد قيل : راس الحكمة الحلم عن الجفاة
5 والتعابي * عن العتاة ، لكن لا بد للمصدر * * من نفته
وللمختنق من سعله .
وانشد :
شكوت وما الشكوى لثلي بعادة ولكن تفيض النفس عند * .
وزعم بعض الزهاد ان القدح في الانسان من الحسنات
الداخلة عليه وهو لا يعلم . ومنهم من قال : ما تجرع
10 الانسان بجرعة احب الى الله من غيض * رده حلم .
وقال بعض الصالحين : قد يعرض على الانسان يوم
الحساب حسنات لم يعلمها فينكرها ، فيقال له :
عملها لك الذي اغتارك وقرض منك . فمن لم يتجرع
غيض * الضيم ليس بحليم . والموفق في هذا العالم من
15 استوا * عنده المدح والذم . وقليل ما يوجد الامن وفق

(H.112,23)

3 falta en H.; al margen añadido: العزم واصح مرق

5 corregido sobre la línea por الم * * /تغابي añadido
sobre la línea

7 añadido sobre la línea اتلايها

10-14 por غيظ

15 por استوى

والله يعلم وكفى عالم السر واكفى ان ما يجي
على قلبي منهم سوى خطرات لا لبث لها الا قليل ،
وانهم وكلامهم دبر انني وتحت قدمي ووحشي وسعبي
في استغزار الادب* او استنزار الاعداء* ، ان الاجماع
5 من الناس متنع ، والله ، عز من قائل ، يقول لوليه
وخليله عليه السلام* : וְאַחֲרָיִךְ מִדְּרֹכֶיךָ יִמְשָׁלְךָ
אֶתְּךָ ، بلسان الفرد : بشره في قوة هذا الكلام
ان وآده كثير وعدوه قليل وهي الغاية . وكيف يصح
الاتفاق من الناس مع اختلاف الطبائع والمزاج
10 والطوائع والحسد اعظم الارزاء* والناس اعداء* ما
جهلوا . ومن الاخبار ان بعض الفضلاء طلب من ربه ان
يرفع عنه القالة والقيلة فاوحا* اليه في نومه : ما
لم افعله لنفسي كيف افعله لك ؟ ومثله في
כִּתְּבָנוּהָ المقدس . وفي الاشارة الى هذا الصنف
15 الذميم قلت سلبا للنفس من مطولة :

(H.114,33)

4 corregido sobre la línea por וְאַחֲרָיִךְ H. 112 p. 112

L. 26

12 por أوحى

אם המריבים ידברו* בי אקראה יצרפו אבי ולא יבחנו
המה אשר הנם לחומי ילהמו ובאהליהם בעדי ירגנו
קורו כמו אופל לישרי לב בחק* איבה עלי יתר כזבים כוננו
פוחים אשר אשה סלים* בעלו ולבעלי חכם וחוך התחתנו
5 רעות בפיהם כחקו חסיד ואש קנאה במורשי לבם צפנו
מתום* ומיוטר* כחרש יבסו משוד* ומכסל כפרים שפנו
סמאו ולא* יובאו באש ובמי מתום* אז יעלה באשם ולא יחלבנו
בקעו עצי כסל והסכילו הכי לא יסכנו בהם אבל יסכנו
תצר אדכה מנשא* כסלם עדי אפי כחקים בחזותם עשנו
10 האו בעיניהם תמונתו ולא סכלו תבונתו ולא התבוננו
לו עין מזמתם לכושה היתה חסו בצל חמי ובו התלוננו
אל תדאגי נפשי לדבריהם הכי הם בעיני כל ונחנו נחנו.

رجعنا الى الكلام.

وان كنت افطمت في تقريظ* انسان اوزم اهل زمان
15 او مدحت شعرا او استظهرت* ، انما سلكت

(H.114,47)

1 H. p. 114 L. 34 נדברו

3 H. lo considera formando parte del 1^{er} hemistiquio

4 כסילים
corregido sobre la línea por

6 H. p. 114 L. 39/ * * * H. וכישר p. 114 L. 39/

* * * H. p. 114 L. 39 כשר

7 H. p. 114 L. 40/ * * * corregido sobre la línea por נחום

9 H. p. 114 L. 42 מנשא

14 תציט
por

15 añadido bajo la línea فخرا

- سبيل المتقدمين، واتبعت في الطتين رأي المتكلمين
 في القلو والاطناب، وزخرف القول والاشهاب* . فالتعق
 في صنعة الشعر هي الغاية من العلماء بهذا الشأن ،
 * من عاب أبيات الاغراق، ومنهم من استحسناها ،
 5 وحما الجما* الكبير الغفير، واوجب* * الفضيلة لمبدعها
 وقالو: انما يراد بالاغراق المبالغة، وزاد وان
 الشاعر متى اوفل بما يخرج عن الموجود ويدخل في
 باب المعدم، انما يريد به المثل وبلوغ الغاية*
 في النعت وان كان قد قيل : من البرهان الاكبر
 10 الاخبار* بما تقيه العقول . وقيل : خير القول
 اصدقه، فهو قول صحيح لكنه ليس بصحب الشعر،
 فقد قيل : اطيب الشعر اكذب . وسئل عن الشعراء
 فكان الجواب: ناعميك بقوم لا يستحسن* الا منهم .
 وقيل الصدق والكذب في الاقاويل، والصواب والخطا
 15 في الضمائر، والخير والشر في الافعال، والحق والباطل

(H.116,57)

- 2 por الاسهاب
 4 añadido sobre la línea فمنهم
 5 por / هم الجم * * por اوجبوا
 8 H. 116 p. 52, parece errata
 10 segundo elif sobre la línea
 13 añadido al margen الكذب

في الاحكام، والنفع والضرر في الاشياء* المحسوسة.
وفي قربان* العرب: والشعراء يتبعهم الفاوون الم
ترى انهم بكل واد يهيمون ويقولون ما لا يفعلون.
ولو عرى الشعر من الكذب لم يكن شعرا وان لم يضح

5 عند التأمل، فقد قال الاول:

هو البحر من اي النواحي* اتيته فلجته المعروف والجود ساحله
تعود بسيل الكف حتى لو انه كناهى* لقبض لم تجبه اناطه
تراه اذا ما جيئه تهللا كانك تعطيه الذي انت سائله
فلولم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتقي* الله سائله

10 فهذه كلها تشبيهات كاذبة والمراد بها

انه جواد. والمتكلم في صنعة المنطق لا يجوزه

حتى ياخذ مقدماته على حقائقها. اما من

العقل واما من المحسوسات والمشهورات، والخبر

المصدق الذي لا شك فيه مثل ان بغداد في الدنيا.

15 والمشهورات اقدم من الشرف لانفراد الناطق

(H.116,67)

1 primer alif añadido sobre la línea

2 por قرآن

6 alif añadido sobre la línea

7 por ثناها

9 lām añadido sobre la línea, debería ser: فليتيق

- بها ، والمسموعات يشترك فيها مع غير الناطق*
 او من التجربة الصحيحة ، مثل ان السقمونيا
 تحذر الصفرا* . فالمصدق ما لا يصدق العقل ، قد
 استهان باعظم هبات الله ، الا فيما جرى مجرى
 المعجزات لاثبات الوحي وتصديق الانبياء* . 5
 وقد قسم ارسطاطاليس الكلام فقال : الكلام منه
 حق وباطل ومنه متوسط بين الحق والباطل . فالحق
 هو البرهان وكل شي* يجبي مجرى البرهان ، والباطل
 هو كلام الشعراء على طريقتهم ، لا نفس كلامهم .
 10 واما المتوسط بين الحق والباطل ، فمنه ما حقه
 اكثر من باطله مثل كلام المجادلين ، ومنه ما
 باطله اكثر من حقه مثل كلام السفسطائيين .
 ومنه ما حقه مساو لباطله مثل كلام البلغاء*
 والخطباء* ، انقضى كلامه . والشاعر اذا مدح
 15 قال ان وجه المدوح انور من الشمس ، ويده اسقى

- من الغيث، وهو اشجع من الليث، صدره اوسع من البحر،
وما يشبه ذلك، وكله كذب في صورة الحق، تدفع
اليه ضرورة الكلام. قال ابونصر الفارابي في
كتابه في احصاء العلوم: الاقاويل الشعرية
- 5 التي تؤلف من اشياء، شأنها التخيل في الامر الذي
فيه المخاطبة، اما في القبح والجمال او في الجلالة
والهوان، فيعرض لهم عند قولها من التخيل الذي
يقع عنها في انفسهم شبه ما / يعرض لهم عند
قولها من التخيل الذي يقع عنها في انفسهم شبه
- 10 ما / * يعرض لنا عند نظرنا الى الشيء الذي يشبه
ما نعاى منه، فيفرق نفوسنا فنجتنبه، وان *
- ان ليس هو في الحقيقة. كذلك يعرضنا * في الاقاويل
الشعرية، وان كان علمنا ان الامر ليس كذلك فكثير
ما يتبع الانسان تخيلاته اكثر من ظنونه،
- 15 كما قلنا ان يعرض عند النظر الى التماثيل

(H.118,86)

10 / / ditografía

11 añadido sobre la línea تحققتا

12 por وعرضنا

المحاكاة للشيء* والى الاشياء الشبيهة بالامر، ولهذا
 ما يعاجل الانسان ليسبق بالتخيل قبل رويته،
 فيكون قد غلب عليه قبل ان ينظر في عيني الامر،
 وقد علمنا ان التخيل كله باطل. وقد اختصر
 5 بعض العلماء هذا القول واخذ عينه وقال: ان
 الشاعر كالمصور الصورة التقنة الرائعة
 للاعين* ولا حقيقة لها. وهذا في غاية الاقتناع.

*واما قرض الشعر في النوم الذي ادعاه قوم

فسألت هل هو من باب الممكن وهو الجواب عن المطلوب

10 السابع . فاقول : ان هذا الجواب المحتاج الى توطئة

وطالة ليس تحت طة هذه المقالة . لكني اخذ من *

بطرف واقول : ان النوم واليقظة * شيان * * يتماقبان

على البدن ، فالنوم هو استعمال النفس للحواس جميعا

وراحة البدن من تعب الحركات * الارادية ، واستعمالها

15 القوة الفكرية والتخيلية والقوى الطبيعية اكثر من

(H.120,96)

8 al margen izquierdo ^ímarca el comienzo de la cuestión séptima.

11 añadido sobre la línea الكلام

12 por / اليقظة * * por شيان

14 el rā' sobre la línea

- استعمالها* في اليقظة واجتماع الحركة داخل
البدن واستبطانها فيه واجتماع الحارة*
واستعلا بخارها الى الراس فيحتلي* السبل الذي فيه
وتحتلي* بطون الدماغ ويضعف الحر. واذا ضعف
5 استبطنت الطبيعة وتغشى الروح النفسانية، فتعوق
عن فعل الحس والحركة، فيكون النوم عن سكون الحواس
من اعمالها التي لها خلقت، وان الطبيعة اذا كانت
مستبطنة نحو النفس، سكن البدن . وان البدن اذا سكن
من غير مرض سكنت* الحواس رجع الحس المشترك،
10 ينطوي على صور الاشياء* التي يراها في حال الجسمانية
نظرا روحانيا، وقد ينظر اليها وهي متحركة، وهو
ينظر اليها حينئذ عند المصور ساكنة، لا حركة لها .
وهي في حد السكون اتقن واحسن منها وهي متحركة،
قال جالينوس : ان النفس في وقت النوم اذا هي
15 مالت نحو عمق البدن وبعدت من المحسوسات التي

(H.120,7)

1 sobre la línea لها

2 H. p. 120 L. 98

9 falta en H. p. 120 L. 3

- من خارج ، يكون تخييلها ، في النوم على ما هي عليه في اليقظة ، حتى انه قد يتخيل الانسان في نومه متى كانت النفس منه قد ثارت بكثرة الاخلاط وثقلها كانه ينقل حملا ثقيلًا . وعلى ضد ذلك ،
- 5 اذا كان البدن خفيفا نقيا يرى كانه يطير . وعلى مثل ذلك شهوتها الى استفراغ المنى اذا كثر واحتر يتخيل من يحب فيجنب . وهذه المقدمة قد اتسعت فيها اقوال الفلاسفة ، وبخاصة كلام ارسطاطاليس في الحاس والمحسوس ، وفي المقالة
- 10 الثانية منه ، التي ضمنها علم الرؤيا والعبارة ، لكن سأل من ذلك بقليل ففهم القائلون ان جميع قوى النفس الناطقة بعضها متعلق ببعض بمعنى المعاونة ، وذلك ان الحفظ والذكر يكونان لما مضى وتقدم في الحواس ، اما مسموع واما منظور اليه
- 15 واما محسوس بباقي الحواس . فاذا كان الامر

على هذا، فالحواس تودي اولا الى القوة المصورة وبعد ذلك الى الفكر وبعد هما الى الذكر، فالقوة الفكرية هي التي تميز بين المعنى والصورة، وبعد ذلك تقبل القوة الذكرية معنى الشي*، فالقوة المصورة تحصر صنم الشي*

5 وصورته، والقوة الذكرية تحصر معنى الشي* بتوسط

التمييز، لان الذكر لا يذكر الاكر ما نسي الا بذلك

التمييز الذي ميرته القوة الفكرية. فالاحلام تصورات

عقلية مشاهدة* محسوسة بالحواس الباطنة. وقد

تأملت* كتب النبوة وآثار الانبياء* عالس* ما هو

10 مشهور معلوم منها. فالرؤيا ضربان: ضرب صحيح،

وعو الذي من نحو العقل والنفس المنطقية، وهي المتحركة

الحركة الدائمة، وهي الدالة على الكائنات، لان الصور

التي خلا* بها العقل صورة روحانية خارجة عن

مثالات الصور* المشاهدة في اليقظة، الكثيرة

15 الظلام والقشور، لانها الطف واكثر روحانية، ولذلك

(H.122,27)

8 añadido sobre la línea لانها

9 por تضمنت

13 H. «L. 25 p. 122

14 añadido sobre la línea الجسمانية

- مثلتها * الا وائل كالصور * * السماوية . والضرب الثاني
 الرؤيا الغير صحيحة . وهي من قبل الحس المشترك ، وسي
 مشتركا لانه يقبل من الحس الجسماني ، اعني البصر ،
 جسمانية الاشياء ويوديها الى الحس الروحاني ، اعني البصر *
 5 في مقدم الدماغ . وقد جزم القوم ان الرؤيا الكاذبة
 ليست للنفس الناطقة ولا للقوة الفكرية انما هي
 للحس المشترك وللمصور . فاذا كان لهما من جهة
 المحسوس * خيالا وباطلا . وان الرؤيا الصحيحة هي * *
 القوى العقلية ، وذلك ان العقل اذا اراد ان يظهر
 10 للنفس شيئا * مما افاده باريه ، واشرف بها على
 الصور الروحانية الذي عنده والكلمات الروحانية
 التي له كأن العقل المتوسط بينه وبين النفس . فظهر
 من اقوالهم ان الرؤيا التي نحو المحسوسات ليست
 معنى ولا معنى لها ، والرؤيا التي تكون اذا بطل
 15 فعل الحواس بالسكون والنوم لم يبطل * حس النفس ، بل هي

(H.122,37)

1 hā' añadido sobre la línea/* * corregido al margen
 بالصور

4 añadido bajo la línea المصور

8 añadido sobre la línea /نهى * * añadido al margen من

10 por شيئا

15 H. 122 L. 37

ازكى واخلص لبعدها من المحسوسات الجسمية، وهي التي

قال عنها : בְּחִלּוֹם הַזִּיּוֹן לִילָה בְּנִפּוֹל מַרְדִּיכָה עַל

אֲנָשִׁים, בְּהַנּוֹסוֹת עָלֶי כְּשֶׁכֶּב, בְּחִלּוֹם אֲדָנָי בּוֹ.

وعن الرؤيا الباطلة : בְּחִלּוֹם יְעֹזֵר וְלֹא יִסְתָּאֲהוּ.

5 וְחִלּוֹפוֹת הַסֵּנָא נִדְבְּרוּ. וְכָל יַעֲזֵר עֲלֵמָא מִלְּתָא :

ان حدود الرؤيا *، الاول ان الرؤيا حس للنفس، اعني

حسها في ذاتها وقواها وحواسها الباطنة من

جهة الباري عز وجل بالاشياء الكائنة بغير توسط الحواس

الجسمية، والثاني قوة الائمة محركة للنفس للعلم

10 بالاشياء الكائنة العقلية، والثالث تحريك الباري

للفنس وتنبيهها وانباؤها بما سيكون ويحدث لها،

والرابع انه استعمال النفس للفكر، ورفع

استعمال الحواس من جهتها . والرؤيا الحقيقية

الروحانية هي التي تكون من معقول العقل الكلي الذي

15 لم يطلع الحس المشترك عليها ولم يصورها المصور

- ولا يعرفها الفكر، ولا هي مستودعة عند الذكر.
فهذه الصورة اذا ظهرت في حد الرؤيا ونظر اليها
الحس المشترك والمصور وساير القوى، علمت حينئذ
ان الصور التي كانت تاتيها من الحواس والمحسوسات
5 باطل، وان هذا هو الحق الصحيح والامر العجيب. والرؤيا
الصادقة للنفس الناقطة * الفكرية، والفاسدة باشتراك
الحيوانية الشهوانية. وقد قيل: ان المنامات التي
ترى في الاسحار، بعد فراغ الطبيعة من الهضم
صادقة في اكثر الامر، منبهة عما يكون قبل كونه،
10 وعلى شرط ان يكون الرجل الذي يرى ذلك الحلم صادق
اللهجة، حسن المذهب، قليل الاتباع لشهوات جسده،
ومن جملة براهين العلماء: على علم النفس وانها
حية عالمة، انها تعلم في النوم ما لا تعلم في اليقظة،
وانها ايضا تعلم عند اتحادها وانقباضها
15 عن الجسم ما لا تعلم عند انبساطها وانتشارها.

- وقد قال ارسطاطاليس : اذا صفت خواطر النفس
 جات * بالغيب . وقال : القوة المدبرة تكون * * النفس اذا
 اشرف عليه العقل . وبعد هذه المقدمات العقلية
 اقول ايضا ان قرع الشعور في النوم وذكر المنشور
 5 من الكلام هو خبر لا يمكننا انكاره ، ولا يسوغ
 لنا جحوده . لان سمعنا من مشاهير ملتنا
 وعمن ينزه من الكذب ويربأ بعقله وبدينه عن الاختلاب *
 بمن رأى ذلك واوحى به اليه نظما ونثرا ، نحو
האיי באון זל * فيما نقل عنه ר' סצליח דיין صقلية
 10 ما شهدده عند نظره عليه في بغداد ، ويكتب به
 في جملة ما كتب سير الدآور * الى الدגיד ר' ססואל
 ر * الله * * . معنى هذا الخبر ان وجد هذا الدآور كلمه
للقيومي * في بعض التعديلات له فلم يعلم شرحها ولا
 مراده بها . فشغل بها سره ونام فراه ، اعني
 15 ר' סעדיה . في نومه فسأله عنها باللسان النبطي

(H.126,66)

1 por من / جات * * añadido sobre la línea

7 H. אלאמלאך p. 124 L. 61

11 المذكور añadido sobre la línea

12 عنه * * sobre la línea añadido

13 sobre la línea añadido זל

الجاني بينهما، فرجعه واحاله على الكتاب الذي
منه ينفك شرح تلك اللفظة، فكان حسب ما ارشده
اليه. والديدي المذكور رأى بعد قتل ابن عباس
الوزير مناصبه ومطالبه انه انشد ابياتا

5 تدل على هلاك ابن ابي موسى الوزير صاحبه في
المطالبة له والحيلة عليه. والا بيات:

כבר אבד בנו עבאס ורעיו ומידעיו לאל הלל וחדש*

נהרוזן אשר היה בסודו יחובט חיש כמו קצח ויורש

האיה כל חלונתם ורשעם ושלפנס יהי שם אל מקדש.

10 وذكر بعض العلماء* ان روية* امر قد سلف وانقضى

لا يعول عليه، فانه من فعل الحس المشترك، وما

هو الان مثله ايضا. واصحاب روية المستأنف،

فابيات الديدي المذكور دالة على وجهين معا:

ونذكر ايضا יצחק בן גיא ر* الله انه اجرى

15 بباله تاليف نظما فيما جرى على اليسانة مدبنته

(H.126,77)

7 H. 126 L. 71 p. וחורש

10 H. 126 L. 74 p. רויא

من الضيقة والفتنة، ثم ما فرج الله من بعد ،
 وأنه شغل باله بتسمية هذا التاليف وتلقيه .
 فأنشد في نومه

5 שבעה חהלה* יה אשר יביע יצחק אשר נקרא בנו מושיע
 לאל אשר ינח ומי יניע גם הוא אשר יסקים ומי ירשיע.

فامتثل ما اُحد* له من تسمية المنظوم حهله.

وانما* الموجود من هذا لاعلام المثل واهل الشقة

فيهم فكثير جدا . والا ولون يقولون ان الرؤيا الصافية

جزء من اجزاء النبوة، ولا شك ان كلامهم انما

10 هو عن الرؤيا الكائنة عن النفس الناطقة، فلو كان

كلامهم عن كل رؤيا لكان في كل اُحد جزء من النبوة،

وان كانوا قد قالوا: دברי حلومات لا מעלין ולא מורידין.

فلا شك ايضا* ان هذا القول هو عن الاحلام الكائنة الكائنة

عن النفس الشهوانية والحس المشترك . وكثير ما

15 تضيف كتب الوحي الرؤيا الى النبوة كقوله :

(H.128,87)

4 H. 126 L. 79

6 el alif parece borrado

7 por א

13 añadido sobre la línea

5 אִי יָקוּם מִקִּרְבָּהּ נִבְיָא אוֹ חֹלִים חֲלוּם, בִּם בִּינָה
 הַנִּבְיָאִים בִּם בְּחִלּוּמוֹת. וְכִימָא נִסְתַּנֵּף וְנִתְנַזֵּר
 מִן וַעַד אֱלֹהִים * אֵינֶה שֶׁתִּסְתַּח הַסּוֹנֵחַ הָעֲקִלִּי
 עַל הַנָּאֵס * : וְהָיָה אַחֲרָי בֶּן אֶשְׁשׁוּר אֶת רִנְתִּי
 10 עַל כָּל בֶּסֶר וְנִבְאָר בְּנִיכֶם וּבְנֹחֵיכֶם זִקְנֵיכֶם
 חֲלוּמוֹת יִחְלֹמוּן בְּחֹרֵיכֶם חֲזִינוֹת יֵרְאוּ.
 وَالرُّؤْيَا الصَّحِيحَةُ وَإِنْ كَانَتْ عَنِ النَّفْسِ الْعَقْلِيَّةِ فَقَدْ
 يَصْحَبُهَا الْأَضْغَاثُ إِنْ لَيْسَتْ النَّفْسُ كَامِلَةً الْمَعْرِفَةَ
 15 מִלְ * הָעֵقֶל . וְעִנְיָהּ יִקְוֶה הַסֵּלֶף : כִּשְׁם שֶׁאִי אִימְשֵׁר
 לְבַר בְּלֹא * חֲבֵן כֵּךְ אִי אִימְשֵׁר לְחִלּוּם בְּלוֹא דְבָרִים
 בְּ-לִיִּם . وَالنَّبُوءَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ , بَلْ كَمَا قَالَ :
 הַנִּבְיָא אֲשֶׁר אֵתוּ חֲלוּם וְסֵפֶר חֲלוּם וְאֲשֶׁר דְּבָרִי
 אֵתוּ וְדְבַר דְּבָרִי אֵמֶת מִה לְחֲבֵן אֶת הַבֵּר נֶאֱמַר יְרִי
 15 וְעִנְיָהּ יִקְוֶה : הַחֹשֶׁבִּים לְהַשְׁכִּיחַ אֶת עַמִּי כְּסִי
 בְּחִלּוּמוֹתָם אֲשֶׁר וְסֵפֶר אִישׁ לְרַעְהוּ . وَقَدْ سَمِعْتُ

(H.128,97)

9 ك corregido sobre la línea por

10 H. p. 128 L. 93

- مدعي هذه الاحلام الكاذبة שמעיה* הנחלשי
 كما سمي שמעיה בן דליה נועדיה لقو*: نועد אל
 ביח האלהים. وقد شبه الحكيم اضغاث الاحلام
 بكلام الحمقاء كقو*: כי כא החלום דרוב ענין
 5 וקול כסיל דרוב דברים. والواو للتسوية.
 وعن احلام الحسن المشترك قال بعضهم: الاحلام
 فرح كاذب والعامل عليها كالعامل على الريح.
 والشاعر يقول: وتقرّب الاحلام غير قريب.
 وما يرى الانسان* من الصور الشاذة والاشكال المبهولة
 10 العجيبة الذي لم يسمع عنها ولا عين سببها
 في اليقظة* يدل انه معنى لطيف روحاني، وهو يظن ان
 ليس لها تاويل ولا عبارة لانها عنده خارجة
 عن المعقول، وليس الامر كذلك، لاننا نجدها تتدل
 على حقائق خفية ومعاني مستورة. فانما كان
 15 المعبر عاقلا صالحا صادقا بالطبع وتكون

(H.130,6)

1 por שמעיהו , Jer. 29,24; H. p. 128 L. 97

9 al margen añadido في نومه

11 por اليقظة

- فيه قوة العقل اقوى منها في الذي راى الرؤيا
 تتم ما لم يفهم صاحب الرؤيا ، اذ العبارة
 هي من علوم الغيب الالهية ، يرسلها التبع* على افواه
 الاولياء* ، كما قال : הלא לאלהים פתונים . اما
 5 ترى ירמיהו عالس* قد قال : הקל שקד אני ראיה ،
 ولم يعلم ما غرضه حتى قال له : כי שקד אני על
הכרי לעשותו . ومثله סיר נפוח ، ومثله ان
זכריה عالس* لم يعلم تفسير ما راى حتى قيل له :
הלא ידעת מה הפה * ואמר לא אנני ואמר
 10 אלי * אלה שני בני היצחק . اما ترى ان יוסף عالس* *
 راى ما هو خارج عن المعبود المعقول في اليقظة ،
 فلما قصها على ابيه عالس* ، التي كانت قوة النبوة
 عليه اوضح وسانح العقل اكثر تمكنا ، عبرها
 على حقيقتها . وكذلك פרעה مع יוסף واما باختصر
 15 مع דניאל عالس* فكان اضعف ذكرا من فرعون * * ومادة

(H.130,15)

9 אלה sobre la línea añadido10 el alef tachado ; لي15 H. 15 p. 130 פרעה H.

- ١٣٩، وسأنتج النبوة أمكن مع العيون الإلهية، نعلم
الرؤيا باعتبارتها . وذكر أيضا أرسطو طاليس عن
رؤيا هرقل الملك وحوادثها في العالم ما ينصر* الى هذا
ويقرب منه . ولا هل الطبيعة في تأويل الاحلام ودلائلها
5 ان من كثرت رؤيته للاقطار والبحار والانهار وما
يشبه ذلك، دل على غلبة رطوبة* البلغم عليه . ومن
كثرت رؤيته للنيران والصواعق والحروب وما يشبه
ذلك دل على غلبة الصفراء، ورؤية الالوان الحمر والمصفحات
واخراج الدم وشبه ذلك يدل على غلبة الدم . وصنوف
10 السواد تدل على غلبة السوداء*، وما يجبي هذا المجري
من رؤية السموم والثلوج الدالة على الحرارة والبرد ،
فهذا وشبهه لا تأويل له . ومن العلماء من قال ان
اصحاب المهن العملية، نحو الصاغة والحاکة والاستكافة
ومن رأى انه يحاول عملها في نومه، فهو في
15 يقظته، انما هو*

(H.130,26)

- 3 parece corregido sobre la línea por H. lee: ينظر
p. 130 L. 17, aunque tal vez habría que entender: ينضوي
6 رطوبة غلبة marcada con alef y bet invirtiendo el
orden: رطوبة غلبة
15 hay unos trazos que completan la línea, pero parece
faltar texto

من الحس المشترك لا يمول عليه . وعن مثله قال السلف :

אין מראין לו לאדם * אלא הרהורי * * לבו שנאמר אנה

מלפא בעיונה על מסבבה סליקה . فقرض الشعر

وان لم يكن من المهن العقلية بل من الروحانية ، فان

5 لكثرة اعمال الشاعر قوته الفكرية فيه وادمانه

على اخراجه نتائجه يجبي الامر مجرى الحس المشترك

فينشد الشعر في نومه او يقرضه حسب فعله في

يقظته ، لكن في امر لم يضره ومعنى لم يقصده

حسب فعله * ، الا ان يكون بالبحث او الاتفاق . فلوراي

10 ما قصد واضر لكان نبيا . وربما قد يعمن

الشاعر في الفكر * في غرض ما من اغراض الكلام

نظما او نثرا ، فيما يرضى الله وترضاه نفسه

العقلية ، لكونه خارجا عن اللذات * الجسدية ، ويكون

المفكر فيه صافي الجوهر ، معتدل المزاج

15 الاعتدال الموجود ، لطيف الاخلاق ، مايل مزاجه

(H.132,36)

2 lamed añadido sobre la línea/ * * waw añadido sobre la línea

9 al margen añadido اللهم

11 el artículo añadido sobre la línea

13 el segundo lam añadido sobre la línea

الى السودا* الصافية النقيّة*. فاذا سكن بدنه وحواسه
 اشرفت قوته الفكرية على مواد النفس المنطقية*
 الاستفادة من المادة العقلية، فستج* وارشد الى
 المريق مطلوبه، واستيقظ من نومه، / فوجه عند القوة
 5 الذكورية مرغوبة مذكرا / *. هذا ما* * من الكلام على
 ما سالت عنه، والله اعلم.

(H.132,40)

1 H. 132 L. 36

2 grafia andalusí

3 añadido sobre la línea له مراد

5 // texto corrupto / * * añadido sobre la línea حضر

* واما ارشادك الى / ان

وامثل / * في صنعة القريض العبراني على القانون العربي

وهو الجواب عن المطلوب الثامن. فاعلم

اولا ان علم الكلام واللغة ليس التعاليم* في ذاتها ،

10 كما قدمت نحو الحساب والهندسة والموسيقى وغيرها

من العلوم البرهانية، انما هي اصطلاحية، فهي

لا تجوز الا بين القوم الذي اصطالحوا عليها ، الذي هي

تلك لغتهم . فلوانتقلت الى اهل لغة اخرى لبطلت

جملة . والتعاليم النفسية لا تتغير اصولها ولا

15 تضعف براهينها عند ملك العلم*، وان تباينت

(H.134,47)

6 al margen derecho ñ marca el comienzo de la cuestión octava.

7 añadido sobre la línea: طريقة ; texto tal vez corrupto por: اي امثل طريقة

9 añadido al margen: النفيسة

15 por العالم

- لغاتهما واختلفت السنتها . فمن نتائج العلم الاصطلاحي
 الصنعة الخطيبية والشعرية والكتابية . وفرض الفيلسوف
 في الجزء الثامن من كتبه المنطقية ، وهو المسمى بـيونطيقا *
 في صناعة الشعر ، ان يبين الفرق بين الشعر والكلام ، ويحدده
 5 بحد يفرق بينهما ويعرفنا هل الشعر ما كان صنفا
 من الوزن او ما كان وضعاً من القول ، وهل تتناهى اوزانه
 واشخاصه وانواعه ام ليست لها نهاية . ثم تكلم
 في المعاني التي بها يفضل الشعر ويحسن ، مما يشترك
 فيه الكلام وما افرد به دونه . وجعل المثال في ذلك
 10 من شعر احد شعراء اليونانيين ذكر اسمه .
 ثم قال : ان الشعر كلام يوضع حركاتها على
 ضروب ما من تاليف النغم الموسيقية التي يانس بها
 الطمع وتسكن اليها النفس ، اي ضرب كان من تاليف النغم
 بسيطها ومدحجها مفردا ومزوجها .
 15 رجع الكلام . واما انحاء اللغة ومقياس *

(H.134,57)

3 por بونطيقا

15 por مقياس

- اللسان فمما فما * يتبلغ به بالجزء الذي يحاط به .
 فقد قيل : النحو للكلام كالطبخ للطعام ولا يكثر منه
 ولا يستغني عنه . والاصل فيه من علم المودبيين المشرقين .
 وهذا الرأي يطلع في اللغة العربية فعلى قدر سعتها
 5 توسع نحوها حتى خرج الى التفهق والاهمار ، واما
 نحو اللغة العبرانية فهو ما يحاط به ويضبط عليه
 ضبطا صحيحا لا يستغني عن شيء منه ، فاحكمه واضبط
 اصوله واحفظ جواميره واغراضه * . فأفلاطون
 يقول في كتابه الى طيمائوس كلما اقتربنا من الاسماء
 10 والالفاظ في الحداثة كثر غنانا من العلوم عند
 الشيخوخة . وقد بين * في غير هذا المكان مقدار ما
 تعطى الصنعة الشعرية والخطابية من العلم ، وهو جزئ
 قليل لا يشرف به على العلم الحقيقي . والشعر عند
 اليونانيين كل كلام كان مؤلفا بتأليف موسيقي ، وعند
 15 العرب كل شعر مؤلف بتأليف موسيقي شعره وليس كل

(H.136,66)

1 tachado

8 aparece ^cayn en lugar de gayn, pero corregido sobre la línea.

11 por بينا

- تأليف موسيقي بشعر. وفي صدر كتاب الارشاد
 לעבדי זכריא בן יצחק من الهداية الى النحو واللغة
 العبرانية والتدرج الى مراتبها كفاية وبلاغ،
 فبالع الطريقة من هناك وتحرر في علم العروض.
 5 الذي هو ميزان الشعر وهو الدرج الى قوله . فقد قال
 ثابت بن قرة الحرائي في كتابه المؤلف في مراتب
 العلوم قولا هذا نصه : واما علم العروض، فهو
 محصور معدود قصير غير واسع . ليس من العلوم
 الاصطلاحية مطلقا ، لكن فيه امر اخر طبيعي
 10 حقيقي ، وذلك ان وزن الشعر شي * طبيعي يوجد حسا
 فيحتاج من هذا الوجه ، ولعن اراد ان يعلم علم
 الموسيقى ، فلا بأس في تعليقه بعد النحو كان مشاركا
 له في قول الشعر . قال ارسطاطاليس : انه لا غنى
 بالفلسفة عن علم الشعر وكلام البلغاء والخطباء ،
 15 لان المنطق اداة لعلمهم وان الشعر والبلاغة

- جلا وزنه * للمنطق . وقال : عليكم بالفصاحة فانها
مع صواب القول كاللباس البهي على الصورة الحسنة .
ثم اعلم ايضا ان الشعر لا يملأ العيون والاسماع ،
ويخف عن * الافيدة والالباع ، الا ان يكون بطبع قائله
5 ونحيزة صانعه ، فليس التطبيع كالطبع ولا التكحل
في العين كالكحل . فقد قيل : مباينة المكلف * للمطبوع
كمباينة الحق للباطل ، والطبع حقيقة والتطبيع
مجاز . قال الفيلسوف : اذا كانت الاشياء فاعلة
بطبعها لا تحمد بفعلها ، لان الشمس لا تحمد
10 على حرارتها وضوها . وقال غيره : فضح التطبيع
نعيمة المطبوع . وقال : ليس المصنوع كالطبع .
وقال بعض الحكماء : كما ان العلم دعامة العقل ،
كذلك الطبع دعامة المنطق ، وحد الحلم ضبط
الفكر لهيجان الغضب ، والفكر مرارة * المر . تريحه
15 شينة وزينة . رجعتنا بالكلام . اما ترى ان في

(H.138,86)

1 H. p 136, L 76.

4 corregido al margen por على

6 H. p 136, L 80.

14 corregido en el ms. por مراية , por مراة

- اعلام الاسلام، شل ابن المقفع الخطيب وعبد
الحميد الكاتب والصمعي * والجاحظ وغيرهم، وهم عمد
 البلاغة واستاذ الخطابة وما وقع بطبع احدهم
 نظم كلتین وفي ملتنا بالاندلس ابو الوليد
 5 ابن جناح ואבן אסחק בן ספסא, المنبوز באבן
יחזקאל *, وهما شيخا العبرانية بالاطلاق
 لم يسمع لهما بيتا منظوما، على ان ابا الوليد
 منهما، ذكر في تاليفه الاكبر ان كانت له
 مقطعات شعر حسد عليها ونسبت الى * בזפא
 10 الشاعر، ولو اسك عن هذا القول لكان اليق
 بمكانه. فمثله في جلالة القدر ونباهة الذكر
 لا يستظهر بهذا الخطر الوثج من العلم.
 وقد سئل بن المقفع المذكور: لم لا تقول الشعر،
 فاجاب: ان الذي يرضيني ليس يجيني والذي يجيني ليس
 15 يرضيني. وسئل بعض الناقدین بالكلام عن مثل هذا

(H.138,95)

2 por الاصمعي

6 abreviatura de: נחמיה; נחמיה; נחמיה

9 al margen añadido: בן

- فاجاب: انا كالسنن اشحن ولا اقطع. وقال :
 راس الكلام الطبع وعمود الدربة وجناحه
 الرواية وحليه تجويد الاختيار. وقيل : اختيار
 المرء وافر عقله وتاليته خير من علمه ،
 5 فالرجل المبرز في علمه الموثوق به عقله
 المتفطن لحقيقة ذاته ، الغير منخدع لشبهته ،
 اذا لم يجد نفسه من المطبوعين على القول تبني*
 منه ، فمن لم يتعاط قول الشعر لم يحب بذلك .
 وان قال منه الهجين الفاتر كان به معيبا .
 10 فقد يكون لكل انسان طبع ما في علم ما وميل
 ما لفن ما تعشقه نفسه ويسوقه نحوه طبعه ،
 ويعينه عليه طالعاه ، فلا يجنح من الامور العلمية
 الى غيره ولا يحتج من المهن العملية في سواء .
 فان كنت تجد من الطبع مساعدة ومن اللسان
 15 مطاردة* فمهما الطين رطب والعود لين تدرج

(H.140,5)

7 por تبرا

15 por مطاوعة ; H. : p. 140 L 4

- في القول . فقد قيل : التخريج بالتدريج ، فمن اعون
 الاعوان على العلم طلبه من الصغر، وان كان
 الكبير اضبط عقلا فهو اشغل بالا ، وان كان
 قد قيل : يحسن بالمرء التعليم* ما حسنت به الحياة .
- 5 فقد قيل ايضا : من لم ينطق بالحكمة قبل
 الاربعين لم يبلغ فيها . واول كل مركب صعب،
 فان لم تلج الباب بسرعة فلا تضجر . فقد قيل :
 عاود والفكرة عند نبوات القلوب واشحذوها
 بالمذاكرة، ولا تايسو من اصابة الحكمة اذا
 10 استحيتم بالاستغلاق، فمن ادام القرع وليج .
 ومن نواذر السلف : אם יאמר לך אדם יבעתי ולא
 סמאחי אל האמן בו . والهويثا لا تدرك الا بالتعب،
 والسكون لا يكون الا بالشقاء*، ولا يحصل على ضد*
 المشير الا بحد* النصب، ولا تصلح ارض للزرع
 15 بغير حراثة وبذر ولن تنال ما تحب حتى تصبر

(H.140,13)

4 H. p. 140, L 7. אלחעלם H.

13 H. p. 140, L 12. צדר H.

14 H. p. 140, L 12. por بعد בחר H.

- على كثير مما تكره ، ولن تنج * مما تكره
حتى تصبر* عن كثير مما تحب ، واعمل
على ان العمر قصير* مع العلم الكثير* * من
العمر الطويل مع العلم القليل . فان لم تصبر
5 على تعب التعلم صيرت على شقاء الجهل . وقد
قال كبير العلماء : من طلب الحكمة من طريق مطلبها
ادركها ، وانما يخطئ* من يطلبها لاله* *
يلتمسها من غير طريقها ، فاذا لم يدركها
من تلك الطريق لم يطلبها من طريق اخرى بل
10 يكذب حقيقتها من ساعته ، فيحمله جهله على
جهل ذاته ، وذلك ان من جهل صورة الحكمة
جهل ذاته ، ومن جهل ذاته كان بغير ذاته
اجهل . قال افلاطون : ليس من الواجب ان تبعد
الاشياء اذا لم نعلمها ، بل نتهم انفسنا
15 ونطلب الحق ، وحتى لم يدرك العقل شيئا* فليس من

(H.140,22)

1 H. in p.140, L 14

2 corregido al margen por الا بالصبر

3 por اكثر* * al margen añadido /التصير

7 al margen añadido اكثر, aunque parece sobrar; H. lo introduce en el texto p. 140 L 17/* * H. corrige por لا لاله
p 140 L 17 ; aousativo con 11, v. Sketch..., 7.2.1

15 por شيئاً

الواجب ان يكون ذلك الشيء معدوما بل حقيقيا

ثانيا * بذاته ، لان العقل وان كان فوق الاشياء

كلها واشرفها ، فهو مخلوق مثلها . قال

ارسطاطاليس : العلم كثير ، فخذ من كل علم

5 احسنه ، فالتحل لا ياكل من الزهر مع كثرته

الا اطيبه . قال بقراط : العمر قصير

والصناعة طويلة . ومثله قال اوتيلنا :

היום קצר והמלאכה מרבה . * وقد احصى الفيلسوف

المعاني التي بها يفضل الشعر ويحسن ، في الثامن

10 من كتبه المنطقية فوجد لها ثمانية وهي : جزالة

اللفظ وعذابة المعاني وانطباعي * كثير من المعنى

في قليل من اللفظ ، وحسن التشبيه وجودة الاستعارة

وشدة الالتيام وتسبيح * الاعجاز والعدد واستقصي * *

المعاني . وقال : ثلث خصال يبلغ * بها الشاعر الى

15 حاجته وهي ايجاز اللفظ وحسن التشبيه واصحانة *

(H.142,31)

2 primer alif añadido sobre la línea

8 al margen añadido رجوع الكلام

11 انطوا * por

13 quizás mejor استقصا * * /توفيق

14 borroso y corregido al margen

15 corregido bajo la línea por اصابة

- واصابة* المعاني ، وفترعتها العرب الى اكثر
 من هذا العدد مرارا ودققت النظر في ذلك
 كثيرا حسب ما تراه في هذه المقالة اذا
 انتهيت الى المكان اللائق به بحول الله .
- 5 فانظر بعين بصيرتك الى طبعك ، وميز حدك من
 المعرفة ووضعك ، فما احببت ان تسمعه
 انذاك فاته ، وما كرهت ان تسمعه فاجتنبه ،
 فبالاذن يذاق الكلام ، والاذا نان بابا العقل ،
 فكن* من شعر صحيح القافية ، قائم* * العروض ، سالم
 10 الروى ، مضبوط التصريف ، جليز في اللغة الذي هو منها
 اذا زاعته الاذن وتادى الى القوة الفكرية ، لم
 تقبله قبول رضى ، ولا اخترنته عند القوة
 الذكرية اختزان الذخائر . وقد ينقص غيره كثيرا
 من هذه الاوصاف المتقدمة فتقبله النفس
 15 ويذهب به العقل ، لما فيه من الطبع والمعنى الذي

(H.142,40)

1 ihāla

9 por كم v. Sketch..., 2.4.1 / * * H. 142, L 36.

- إذا أعرش* على نار الفكر تخلصت سبيكه، وهذا
لا يقام عليه برهان بأكثر من قبول العقل له
بواسطة الفكر الصحيح بعد ذوق الأذن المودي ذلك
اليه، كما قال : הלא אזור כליון חבחון וחקר יסודם
5 לאכל. وهذه الواو للتسوية. ولا صاحب الكلام
على الحاس والمحسوس أقاويل جمة في تفصيل حاسة
السمع على سائرها، فبحاسة البصر تصح الأمور
الصناعية، ومن فقد حاسة من حواسه انقطع
طمعه فيما يصيب من تلك المحنة. فبحاسة
10 الأذن يوصل إلى الأمور العلمية. قال بعض أهل
الموسيقى : السمع أدق تمييزاً من البصر إذا كان
يعرف بوجوده ذوق الكلام الموزون والنقرات المتناوبة*
والفرق بين الصحيح والمزحف* والمزوف* من الإيقاع
واستتي* اللحن، والبصر يخطئ في أكثر مدروكاته
15 فانه ربما رأى الكبير صغيراً والصغير كبيراً

(H.144,49)

1 por uso de forma IV por I. أعرش

12 por v. Dozy II, p. 665 والتناسبة

13 sobre la línea ta' añadido= المتزحف* * corregido al margen por مزوج

14 por استوا*

- البعيد قريبا والقريب بعيدا، والمتحرك ساكنا والساكن متحركا، والمستوي معوجا والمعوج مستويا .
 رجع الكلام . وانتقال الالات التي هي الالفاظ
 والمباني وحطها على قدر المعاني ، فاللفظ آلة
 5 للمعنى وعلى المعنى تقع المخاطبة ، فكل كلام
 لا يحمل معنى فهو فارغ . وقد قيل : المعنى روح
 واللفظ بدن للمعنى . وقيل : ان النبي ما كان يودي
 الرسالة الا باللفظ الذي كان يفهم عنه ، وان كان
 بخلاف اللفظ الذي سمع ، واما الذي لا يتغير فهو
 10 المعنى . ومن الكلام ما له قشر ولب ، فالقشر
 ما يدرك بالاذن ، كسائر الحواس في مدركاتها ،
 والادراك غير العلم ان الادراك يكون بالحواس
 والعلم لا يحل الا في القلب ، وهو المعنى الذي يقبله
 العقل . وهذا شبه قول الحكم : הס אדם ודבר
 15 $\text{דברי חכמים ולבן תשיח לדעתו}$. وقال : להקשיב

- לחקקה אונק חסה לגד לחבונה. فخر الاذن
 بالسماع الذي هو القشر وهو محسوسها . والقلب
 باللب الذي هو المعنى . والموجود ما يوجد بالحواس
 او يدل عليه العقل . والقلب في العبراني اسم
 5 مجاني ، وهو اللب للعقل ، مثل قوله : קונה לב
 תהב נפשו ، ושופע חוכמה* קונה לב ،
 وفي العديم العقل : אלה שפחה לחסר לב . وكل
 حي ذو قلب انما يريد العقل ، فالعلم الروحاني
 ما تقبله النفس البسيطة ، والجسماني ما تقبله
 10 الحواس ، والذي تقبله الحواس له غاية ينتهي اليها ،
 فما زاد عاد ضررا ، والروحاني لا يقدر الطالب
 له ، العاشق فيه ، ان ينتهي عنه ما صلحت به الحياة ،
 وهو العلم وما ماثل العلم . رجعنا بالكلام .
 ولا تعتر عن سائلة* من تقدمك ولو بالسّن ،
 15 فقد قيل : من ذل سائلا عز مسؤولا . وقيل : من رق

(H.146,68)

6 R. ninia p.144 L 61.

14 por سائلة

وجهه عن السؤال رق علمه عند الرجال . ولا تنهيب
مباحثة العلماء* ، فرب هيبة جلبت خيبة . ولا
تكتب الا افضل ما تسمع ولا تحفظ الا افضل
ما تقرأ ، والا فستكون كالمنخل ترسل

- 5 الدقيق وتمسك النخالة . والفاضل يجود بعلمه
كما يجود السحاب بسيبه . وجالينوس يقول : ان الجواد
لا يحسد على شي* ولا يبخل بشي* من الاشياء في وقت
من الاوقات . وقيل : الجاهل يشفق على جهله ويبخل
به ظنا منه انه يعلم . كما قال : יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נֹחַ
10 וְלֹא יִפְזֹזֶנָּה יִסְדִּירָנָה חֶחַ חֶסֶד . وامعن في
مطالعة اقوال المتقدمين واستقرا اشعار
المتكلمين واحفظ من اقوالهم احسنها ومن
معانيهم ارضنها ومن اغراضهم اتقنها ،
وافهم البيت اللين من الشديد والسهم الخاطى*
15 من السديد والاستاذ القاهر والموقف الماهر

هو احب اليك من الكتب الا عند العدم، فقد قيل :

كما يجب ان تكون المرأة اذوا من الناظر فيها ،

كذلك يجب ان يكون المودب افضل من المودب .

وجالينوس يقول : ان افضل التحاليم ما سمح من

5 الغم او راي بالعين ، وانه لا يستلزم احدا من

الناس ان يصير مدبر سفينة ولا معالج شيا * من الصنائع

من الكتب لانه تذاكر الا من ناظر فيها نظر

عناية وحرص انتفع بها نفعا بيئا ، لا سيما ان

لم يضجر ولا يتكاسل في درسها وتفهم معانيها .

10 ولا فلاطون كلام لم يسبقه اليه احد في الـه *

نسب التأليف الذي لا سبيل لوجود غيرها في الموجودات

المثولات * فاشرف منها اعلى علم التصوير

وصناعة الديباج الذي لا يقاس اليوم من هذا التأليف

الا من * ومشاهدة الاسانيد

15 فيه في هذا حديث شامد ادخله اسحق بن سليمان

(H.146,85)

6 por شي * , aquí

10 en cifras ه

14 falta texto, H. p 146 nota 84 añade: אלא מן כפאינה כסאחיר
אלאסאחיר מנה.

12 por المؤلفات

- الاسرائيلي في اخر كتابه في الاسطوانات . تلالمعه
 من هناك . ومن نوادر سلفنا זל"ה* : כפי ספרים ולא
 כפי ספרים . وقال في غير هذا المعنى : כפי
 ולא כפי כחכם . وقيل : اذا انكرت عقلك اقدته
 5 بعقل وان لم تجده شخصا فاطلبه نحا ، يعني
 الكتب . فقرأ لم يرشد اليها الا بعد عدم الشخص ،
 وان كان قد قيل : الكتب اصداف الحكم تشق
 عن جوهر الكلم . واعلم ان البلاغة اقلل في ايجاز
 وصواب مع سرعة جواب . وقيل : البلاغة هي المعنى
 10 الصحيح في اللفظ الفصيح . وقيل : البلاغة لا تخطى
 ولا تبلى . وقيل : البلاغة هي التعريف بمواضع
 المتعاضد بالفاظ مفهومة . قال ارسطاطاليس :
 العلم العلة الفاعلة والمداد العلة الهيولانية *
 والحظ* العلة الصورية والبلاغة العلة التمامية .
 15 قال الجاحظ* : صنعة الكلام علق نفيس وجوهر

(H.148,95)

- 13 por الهيولانية
 14 por الخط
 15 por الجاحظ

- ثمين ، وهو المعيار على كل صنعة والزماد على كل
 عبارة فالقسطاط* الذي به يستبين* * كل شي* ورجحانه ،
 والراوق* الذي به يعرف صفا كل شي* وكدره . وكل علم
 عليه عيال وكل تحصيل الة* ومثال . ولما كانت الخطب
 5 والاشعار من صنعة الكلام ، وان لم تجني مجرى البرهان
 على ما تقدم ذكره ، اضطرر منتحلها الى النظر في شي*
 من علم المنطق لبعض ما يحاوله من هذه الصنعة .
 لان البرهان ميزان الحكمة* يعرفون منه ميزان
 الصدق من الكذب والصواب من الخطا والحق من الباطل
 10 والخير من الشر ، كما يعرفون جمهور الناس
 بالميازين والمكايل والاذرع تقدير الاشياء* الموزونة
 المعكيلة المذروعة . واكثر هذه الصفات صدرتها
 العبرانية من لغة פרד : וּפְדוּתָם כְּחֹדֶף לְעִיר ،
 ففي الارضين : וּפְדֵד הָאֵיִשׁ קָנָה הַדָּבָר ، وفي كيل*
 15 اليابس : וּפְדֵדוּ בְּזֹמֶר וַיִּסַּד יֵת שְׁזָרִים ،

(H.148,6)

2 por يستبين* * / فالقسطاط por

3 por الراوق

4 H. 148 L 98. p אלה H.

14 H. 148 L 5. p ? כל H.

- وفي الرطب: מי סדר תכלול פנים ופנים חבן פמה
 אנשי כדוח, فمنها مساحة ومنها كيل ومنها
 ذ و طول، وقيل اطوال، والمجاز: ومدותي קקלחם, صاع
 بصاع، واما: וסדת ימי מה היא, فهي مدة
 5 ايامي من العربية. وكما يعرفون الشعراء والعرضيين
 استواء القوافي وتركيبها بصنعة العروض الذي هو
 ميزان الشعر فكما وضع علم النحو لا صاحب الكلام،
 كذلك وضع علم المنطق لتقويم العقل. والمنطق هو
 الالة الذي * اعين بها الناس على طلب ما احتجوا اليه
 10 علمه والاستدلال عليه حتى تعرفوا* به المجهول
 وجمعوه به المفترق وقربوه البعيد وسيزو الاتفاق
 والاختلاف وصرفوا البرهان الذي به ثبت الحق الدو*
 طرفي النقيض. وهو المسمى باليونانية انالنتيكة*،
 وهو الكتاب الرابع من كتب المنطق الذي من اجله
 15 ولف* ما قبله معونة له وتسهيلا بين يديه.

(H.150,15)

9 por التي

10 por يعرفوا

12 por H. 150 p. 150 nota 13: אלדי

13 H. 150 L 14. אאלויסיקא

15 por ألف, wāw parece para marcar la pasiva.

- فالبرهان هو الذي شأنه ان يفيد العلم اليقين *
- في المطلوب الذي يلتزم الانسان معرفته ،سواء
استعمله فيما بينه وبين نفسه في استنباط
ذلك المطلوب او خاطب به غيره وخاطبه غيره .
- 5 فانه في جميع احواله شأنه ان يفيد العلم اليقين ،
وهو العلم الذي لا يمكن خلافه ولا يمكن الانسان
ان يرجع عنه ولا يقع له فيه شبهة ولا تغارضة * ،
اذ ليس في الامكان ان ينطق الانسان بكلمة لها
معنى الا ولا بد ان تكون واحدة من العشرة كلمات ،
10 ولا يمكن ان توقع اسما على شي * من الاشياء الا
وذلك عن شي * او عدده او صنفه او اضافته او
مكانه او وقته او حدته او نصيبه او فعله
او ما يفعل فيه . وقد قيل ان العلم كالذهب المختلط
بحجارة المعادن وترايبها ، والمنطق كالزبيب
15 الذي يتبعه وينطلق لاستخراجه وجمع صفار

(H.150,24)

1 repetido dos veces.

7 por معارضة

- حيوبه التي لا تتبينها العيون الا باجتماعها
 وحصولها . וְכִּי סֵפֶדָא ל * באורן علق العشر * * كلمات
 بهذه العشر مقولات وربطها بها في شرح
 ספר יצירה بكلام اقنعني . قال جالينوس في
 5 المقالة الاولى من كتابه في تعريف علل الاعضاء
الباطنة : ان البحث عن المسائل المنطقية
 في جميع الصنائع العلمية واجب، غير في صنعة الطب
 فما يحتاج منه غير اسم الجنس والنوع والفصل .
 والخاصة والعرض، ومعرفة ذلك سريع المآخذ .
 10 واعلم هداك الله ان قراءة اشعار الجبال
 ومطالعة نتائج الاغفال كباشرة ذواتهم
 ومحاضرة * اشخاصهم الذي * لا تتنقا من وطير * * *
 ملازمتهم ساعة بملازمة اهل العقول السليمة
 والقياسات الصحيحة العدة الطويلة، كما قال
 15 الولي : הוא הוה שפול באיש، لان الجبل اسرع

(H.152,33)

2 H. eli- / ספדיאה * * * por
 mina كلمات del texto, p 150 L 25

12 hā' * * * por التي * * * por وضر /
hā' * * * por

- الى الانسان واشد التباسا بالطبائع. والسلف
 الطاهر يقول: שיחה ילדים וידיבה כניסיות כל עמי
 הארץ מוציאים את האדם בן העולם. وقد قيل:
 كثرة النظر الى الباطل يذهب بمعرفة الحق.
 5 ورايت في سير فارس ان الرجل العالم منهم،
 متى كان منه الخطأ، سجن مع جاهل لكونه عليه اشد
 من السجن، وان يلتبس ايضا به بعض جهله. فقد
 قيل: كل سجين عال التافهما اكتسبا تشابه
 بقدر تلك المصاحبة. والفيلسوف يقول: لا تباشر
 10 من قبي فساد فيحكلك الى الفساد قبل ان تحيله
 الى الصلاح. وقال دهاجانس: لا تصحب الشرير فان
 البعك يسرق من طبعه شرا وانت لا تشعر.
 وهذا شبه قول الحكيم عالس*: אַל תִּתְּרַע אֶת פְּעֻלָּתְךָ
 אֶת יָמֶיךָ אִישׁ חֵכֶמָה לֹא תִבּוֹא בְּךָ תִּפְּלֶה
 15 אורחותיו ולקחת בזלזל לנפשך. وقيل: فضول

- النظر يودي الى فضول القول ، وفضول القول موصول بنقصان العقل . وقيل : المختلف الى مجالس الفضلاء* والى محاضرات الرجال العقلاء* دارس لكتب العلماء* يجيد لفظه ويقوى عقله ويحسن ادبه . والحكيم يقول :
- 5 לשון חכמים חסיד דעה . والسلف المالح يقول :
- שיחח חכמים צריכה* חלסוד . ولا يحتاج في الجهل الى اكثر من ترك التعلم ، وفي فساد البيان الى اكثر من سوء التخير . وقد نعي الى بعض الفضلاء* صديقا له فقال : انكسر سنن عقلي . فغصر في ابحر الفكر
- 10 تستخرج جواهر الفخر . واجتنب التعقيد واهرب من التعمير ، وفر من القول الوحشي وابتعد من الغريب ، فمن سلك الجدد آمن* العثار . فقد قيل : خير الشعر ما رضى عنه الخاصة وفهمته العامة . وليكون
- لفضلك* بسيطا غير مضطر الى تاويل ومعناه غير
- 15 مفتقر الى دليل . واحص الاشياء* التي بها تدني

(H.154,51)

6 parece faltar texto, v. 19 b. עבודה זרה

12 por أمن

14 por لفظك

- طريق الامتحان على نفسك في جميع ابواب* الشعر،
 تمييز الغلط من الصحيح من المغالطة، فالعاقل
 لا يدّعي ثم يرقّي . وقد سئل : من اشعر الناس؟ فكان
 الجواب: اسلمهم لفظا واحسنهم بديهة . وقيل :
 5 خير الكلام ما قلّ ودل * ولم يمل . وقيل : خير القول
 ما دخل على الاذن بغير اذن . وقيل : ما يستحق
 الكلام اسم البلاغة حتى يكون لفظه اسبق الى
 سمع سامعه منه الى وهم صانعه . والشاعر
 قد تختلف حالته فيطيعه الكلام ويعصيه ،
 10 فاذا اطاع تسبب سببه واذا عصا
 تعذر مطلبه ، واذا اشتغل البال لم يتأت
 المقال . ولهذا قال احدهم : حال الحريش*¹ من القريش .
 وقال احد مبرزهم : انا عند الناس اشعر
 الناس وربما مرت علي ساعة وقلع غرسي
 15 اعمون علي من قول بيت واحد . واذا نشطت فقل

(H.154,60)

1 el segundo bā' sobre la línea

5 H. vi p. 154 L 54.

12 por الجريش

فلم تعد م مقالا ، فان ا كسلت فاسك ، فلن تجد
الى القول سبيلا . واعلم ان رضا الخلق غاية لا تلحق
والسلامة منهم نهاية لا تدرك الا ممن نظر

بعمين العقل وحكم بالعدل . وحد العدل التسوية

5 بين شيئين * من غير ميل الى احدهما . وقد فصل

العلماء بين الحلم والعدل فقالوا : الحلم حكمة

والعدل سياسة ، وهو ضد הַיָּסוּד الذي هو الجور . وقال :

ميزان عاقل اي جائر ، وانشدو :

بميزان عدل لا يعول شعيرة له شاهد من نفسه غير عاقل *

10 وهو عبرانيا : לֹא הָיְסוּד עוֹל בְּכִסֵּף ، يريد الجور

في الحكم والميل ، ومنه قيل : אֵל בְּכִסֵּף וְאִיז עוֹל ،

اي لا جور عنده ولا ميل ، تعالى الله علوا كبيرا .

قال افلاطون : العدل مركز العالم لانه لم

يقم الا بالعدل ، وقال : العدل صورة واحدة والجور

15 صور كثيرة ، وكذلك صورة العقل واحدة والجنون فنون .

(H.156,70)

5 por شيئين

9 añadido sobre la línea

- ومن عرف صورة الجهل كان عاقلا، انما الجاهل
 من جهل صورة الجهل . وقيل : ميز الجهل نقصان منه .
 فكن على توقي من السنة الناس، فوّد هم كثير
 الالتباس . وأتأ بالخلار منهم، وكيف لا ؟ فاذا
 5 وقع السابح في البحر كم عسى * ان يسبح ؟ وقد قيل :
 ان الانسان لتحت ستر حتى يقول شعرا ويؤلف تأليفا
 فانه يلقي باطن عقله في ظاهرا يدي الناس، والناس
 شغره بفر *، ويقول الرجال تحت اسنة اقلامهم .
 وتحفظ من كل ذي وجهين وذو قلبين ، ومن اهل
 10 العربي * والتعلق فثوب الخلافة تميل * بالكذب لا محالة .
 والهرب الهرب من الشوك الدق ، وهم اهل الرثا
 المشركون مع خوف الله بزعمهم خوف الناس،
 يظهرن التمسك في الدنيا لطلب الظهور فيها، فنه
 كمن يروم الطفا النار بالتبن . ولا تباسط
 15 الا امين الغيب، فقد قيل رأس كل نعمة العقل

(H.156,79)

5 v. Sketch..., 10.1.1. 249. (عسى)

8 H. 156 L 75. p. 156

10 v. G. Gómez, TBQ ; 'almorí', T. III, Cap. iv, p. 407

* * por يميل

- ومن افضل اداة العقل كتمان السر، فلا تبذله
الا لامين عليه حقيق به، فمن لم تكن هذه صفاته
يرخي لك اشراكه ويبسط يد * شباكه ويسمعاك
لفظا منحولا وفعلا مدحولا حتى يجعلك صريع
5 لسانك ويغادر ك قتل بنائك. فقد قيل : من زلت
قدمه لم يمت ومن زل لسانه هلك. قال افلاطون :
من مدحك بما ليس فيك من الجميل وهو راض عنك
ذلك بما ليس فيك من القبيح وهو ساخط عليك.
وقال : اذا اعجبك ما وصفك الواصف من ظاهر
10 محاسنك فانظر فيما غاب عنه من باطن معائبك.
ولتكن معرفتك بنفسك اوثق عندك من مدح الناس.
وقال هرمس : العاقل لا تدعه عيوبه ليفرح
بما ظهر من محاسنه. وقال غيره : من رأى عيوب
نفسه استغنى عن النظر في عيوب الناس. وقال بعض
15 العقلاء * : لا تسئل * * عن امرك غير نفسك ولا تسمع

(H.158,88)

3 por يده

تسأل * * por 87/ L 158, p. 158 H. 15

- منها الا ما يزكيه عملك، فانك اعلم بها من غيرك،
 ولا يفرئك القول الذي تلقى به وقت الحاجة اليك،
 فالتاس ابناء الدنيا مقبلون عليك باقبالها
 مدبرون عنك بادبارها . وهذا القبيل من الناس
 لا يستحي من التلون ولا يحتشم من الاضطراب 5
 والتحول . واين هم من قول سقراط: لا عشت يوما
 امدح فيه ما نمت او اذم ما مدحت، فذاك
 هو اليوم الذي شغرفيه هوى بعقلي . وقد يما*
 اعوذ بالله من عدو يسرى وجليس يخفي وصديق يطرئ .
 وقيل : لا يسرك قول الحاسد وان حسن، ولا 10
 يغمك قول الحبيب وان خشن والحاسد ان رأى سية
 نشرها وان رأى حسنة سترها واذا حضر
 اثنى ومدح واذا غاب غاب، وكذبح . قال شاعرهم:
 والشر في سولين* القديم غريزة . في كل نفس منه عرق ضارب.
 واعتبر ما لك عند الانسان بما تجد له في نفسك، 15

(H.158,97)

8 parece faltar قيل

14 H. corrige por אלסי? p. 158 nota 95

- فالظن الصادق كالعيان ، ومن لم ينتفع بظنه لم
 ينتفع بيقينه . وقيل : من أوحش الشك انسه
 اليقين ، ومن أذلّه الجهل انسه العلم . وقيل :
 من الرجل قلعة من عقله . وقال أحد العلماء
 5 الملوك : إذا أنا لم أعلم ما اسمي فلا
 علمت ما رأيت . وحد اليقين عند المتكلمين
 علم يحمل بعد شك أو توهم . ان الوهم تخيل*
 النفس ما له حقيقة ، وما لا له* حقيقة له
 فليس ينبغي ان يحكم على منيلاستها انه حق
 10 أو باطل ، الا ان تشهد له القوى الحسية او يقوم
 عليه برهان ضروري او يقتضي به العقل . ومن
 الايغال في مدح الامامة بالظن قال الشاعر :
 لا تأمنوا آراءه وظنونه ان الغيوب له من
 الامداد وتموز بالله من اقلامه ان
 15 السيوف لها من الحساد . وهذا كله من

(H.160,6)

7 por يخيل

8 tachado

- الكلام المجاني . واما الحقيقي ان الظن من
قوى النفس التي تخطى وتصيب . رجع الكلام .
واياك وتقارب الالفاظ وضغط الشبهات
التي من مخرج واحد . فانه قبيح في الشعر
5 وعند اهل الموسيقى . اما ترى قد انكر
على قائلهم : قبر حبر* بمكان قفر وليس
قرب قبر حبر* قبر ، حتى زعم بعضهم انه
من شعر الجن لتقارب الشبهات الخارجة* من
عنصر واحد . ومثل فعل شاعرنا في قوله :
10 וְהָרָא סְבִלִי בֶן מֶה בְּבִסְנָה וְכִי בֶן מֶה בְּבִסְנָה
העברה . فتكررت الحروف الشفهية في هذا
البيت فحاز من السماجة غايته ، فان الحروف
اذا تراءفت هكذا شبهت كلام الفاغا ،
وهو الذي يردد* الفا* في كلامه او التتام ، وهو
15 الذي يردد التاء* ، على ان اللغة المبرانية قد

(H.160,15)

6-7 por حرب

8 la tā' marbūta está borrosa y parece un rā'

14 H. יִדְר p. 160 L 14, nota 14

اجازت ذلك ولم تتخرج فيه ، نحو בן נון , ירוז צדיק ,

ואזל לו , מארץ זכרם , כי יש שקר , ومثله في

الشبهات : אל משמח היום , ושמחם , והכעסחים .

وما جوز النصر فهو مجوز ، لكن كما نحن في الشعر

5 خاصة تابعة العرب وجب علينا ان نقتفي

اثرهم ما استطعنا عليه . وقد قال

ابو الوليد * الله في باب الادغام من اللع :

ان الاظهار افضل من الادغام ، وجعل من ادلته

ما حفى عليه الالون من الافصاح بالشبهات

10 المتشابهة في الاتصال في קריח סכו مثل

צל לנגה , עקב דוד , وغيرها . وقال ان كان

الاظهار افضل كان الادغام غير محرم لكنه

اقل فضلا . والافصاح ايضا بالتشابه من

حروف واجب , مثل עקבות קרים לנגה מזכרו ,

15 כי דעולם חסד , وغيرها . ومن هذه الطريقة

في الإفصاح الاعتماد على الرأى القويمة
وصاد القفيرة. وقد يفصح بالشدة فيما يخاف
فيه الاشتباه كشد يد هم كاف قمر قمره،

5 لغتنا في معنى واحد مباح اذا تغير اللفظ،
بل هو عند بعض مشيخة الكلام فصاحة وبلاغة

10 إلى مسقط النطفة، وذرعتهم إلى تركيب الاعضاء
 مخدوم. ومن الشيوخ من اعتقد ان ذراتهم يشير
 عشتار، لمصر، يراو ويذكر ويخبر ويخبر
 نحو مي فعل وعش، ذراتهم، ذراتهم

والمروق، ويذهبون الى الجلد، وهذا تقص من قائله،
وانما اراد التاكيد: **עֵינֵי וַיִּגְדֵּשׁ וַיִּגְדֵּשׁ וַיִּסַּח**.

וַיִּזְעַף מִן עַן וַיִּכַּח, וַיִּכְמַּא עַד הָעֶרֶב מִן עַן
וַיִּסְהַר. וְלִי־מִלְּהָא וְהִיוּ נְסִיכָם אֶלְמָנוּחַ וּבְנֵיהֶם

15 ینامہ علی ما توہم من قال ان یرید بقولہ

- וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֶלְכָּנוֹחַ יִגְנִי עַן זִכְרֵי וְכִנְיֹכֶם וְחֹמִים,
 فَقَدْ تَكُونُ ام دُون بَنِينَ وَابْتَام دُون ام . وقد
 افردت بعض هذه الالفاظ فقام المعنى ، نحو
 لا فים עין השקה , هذا على العطشان ، وقد يقع
 5 على الجيعان : כי עין אנכי . وقد قيل : וְהָיוּ לְשָׁחוֹחַ
 הַיָּדָה בְּכֹדֶר עוֹשׂ הַחֶמֶד , وعساة الجائع ، فان
 الخمر يذهب بالجوع كقو* هجو . نا ففروح לחם לעם
 יִדְרֹךְ בְּהִלָּי כִּי עֲנִיִּים הֵם . כי בנע אחרון , وقد تكررت
 أكثر من هذا ، نحو יָדָה בְּכֹדֶר חֶמֶד וְכִסִּי אֶתָּה חֹמִים
 10 בְּהִלָּי فهذه ٤* الالفاظ تكررت في معنى واحد
 بزيادة يا* في بنو חלקי . ومن هاهنا استسهل
 القائل في شعره : מְרוֹמֵט אֶת קְלִי כָּל שִׁיר וְשִׁירָה
 وَقِيل : נְגִלְיָה יִשְׂרָאֵל בְּלִי צִנִּיף וּמַצְנֶפֶת . والسيه
 وال سירה يسوان* وكذلك צניף ומצנפת , فجري على
 15 الموجودة . والصواب في الشعر الایجاز ، فانه عند

(H.164,41)

10 en cifras د

14 por يستويان

- شعرا* العرب غير مرضى، فقد عيب على قائلهم
 قوله: فتنفست في البيت ان مزجت بالما* واستلّت
 سنا* اللّهب، فانه كان يستغني بذكر المزاج عن
 ذكر الما* ان لا يكون الا به. واستحسن قول غيره:
 5 فتنفست في البيت ان مزجت كتنفس الريحان في الانف*.
 واكثر المزاج عندنا يستغني فيه عن ذكر الما*.
 وهو الا يجاز الصحيح، نحو: כספה יינה, כלא כסה,
 כספה כספה ومن فسر כל אבן יסקא כסופה.
 10 منه فهو متوهم، وكونه حضيرتك* اصوب، والقولان* *
 واحد في المزاج في المائع والا خلاط في الجامد،
 וכהול יפיה جاء على سبيل التهجين. اما ترى
 انه مضروب على כספה היה לסיגים, ولا اشتقاق
 لهذه اللفظة فيما بايدنا من اللفظة، وصرفها
 السلف كثيرا. والمهل عند العرب العكر. وقيل
 15 عكر السيت*. وقد توضح اللفظة وقد توجز. فقد قالت:

(H.166,50)

5 alif sobre la línea

9 por / حظيرتك * * H. 166 L 46.

15 por الزيت

חֲסֵבִי עֲצִים וְשׂוֹאֵבִי מִיָּם, מְחֹסֵב עֲצִיךָ ע' שׂוֹא' מִכֹּ*,

וּבְחֻסָּבִים וְשׂוֹאֵבִים יֵתֵם הַמֶּנִּי בְּאַחְתָּר מִיָּם

וְעֲצִים . כִּי פִעַלְתָּ* כִּי קוֹלֵה וְהִנֵּה לְחֻסָּבִים לְכֹרֵחִי

הָעֲצִים נִחְמִי חֲסִים בְּפֹחַ. וְקָלַת: לֵעֵצָה צֶאח

5 הַשׂוֹאֵבֹת וְחֻסָּבֹת לְכָל גִּבְלֵיוֹ מֵאֲשֶׁר יִשְׁאָבוּן

הַנְּעִרִים . וְהַמֵּאֲתִילֶת תִּקְרַב מִן עֵזָא , נְחוּזִין נְעוּל

מִקְרַב חֲסוּם, עַל־אֵן תִּכּוֹן נוֹן גִּן עוֹזָא מִן לֹא תִכּוֹן

וְאֶחָד גִּלִּים . וְכֵן יוֹכֵד עֵזָא הַתְּכִירִי עִי הַעֲבִירָנִי

עַל־גִּיר עֵזָא הַוֶּחֶה כְּקוֹ* מְבֹרַח מְנַסִּים יַעֲלֵ אֶחָד

10 מְבֹרַח הַמִּינִי מְנַסִּים בְּאֶהֱלֵ הַבֹּרַח. וְקָלַת: יִנִּי' זְכָרְנִי

יִבְרַח יִבְרַח אֶחָד בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְרַח, אֵרָא הַעֲמוּם

שֶׁמֶץ חֲסִים. הַמִּינִים יִכְסִּים לִינִי' , פֶּלֶא לֹא מֵהָאֵל . . *

שֶׁמֶץ כִּינֵה מְקוּם לִינִי' אוֹ מוֹכֵחַ כְּקוֹלֵה הַיּוֹשֵׁבִי

יִכְסִּים. יִנִּי' יִנִּי' *אֵל בְּחֹם וְחֻסָּב, הַלֹּא אִשְׁמֵ הַשֵּׁנִי

15 בְּמֵה יִתְּוֵל בִּי שִׁפְתֵי. וְכֵן אִשְׁתִּית הַעֲבִירָנִי

(H.166,58)

1 abreviatura de: Deut. 29,10 עֵד שֶׁאֵב מִימִיךָ

12 parece faltar الباقي, aunque se puede entender como 20

14 el waw añadido sobre la línea

- بعض الاسماء من بعضها . كقو* : لا يفتح سدير
 فتحه زكك سدير , ومن لغة فز , زكك مفسر على رأي
 بعض الشيوخ . والعرب مثله ليل الليل * الشديد
 الظلام . ومن جعل من الشارحين مازك وسكولك
 5 وسكك اكك اسما مترادفا* في معنى واحد ,
 فقد وهم , اما زكك فهي بلد كوتا وهم اور
 بكك , وسكك مدينة , وكك اكك
 داره وعشيرته . والترادف هو على غير هذه الصفة ,
 نحو اسما الاسد التي ترادفت في موضع واحد
 10 لغير جديد كقو* : سأكك اكك وكول سأكك وكك
 بككك ككك عوي* ليش اكك بكك ككك وككك لكك
 كككك , وكلها متواطئات لا اشتقاق لها
 عندنا . وقد جمع منها النمر بعضها نحو* اككك
 وكككك وككك , وجمع الناس باقها على قياس
 15 هذه لصورة الشعر لا عن حقيقة . ومثله في

(H.168,67)

3 por أيل

5 por مترادفة

11 parece tachado, v. H. p. 168, nota 64.

13 H. p. 168 L 65.

(H.168,76)

3 ortografia andalusí/ * * H. אלולתה ? p. 168 L 68.

9 añadido sobre la línea: تسما الشمس ايضا

- לבנון לא יפאזש באלח * . ואלמש ענדנא מושת :
- חורח הקשת, קשת זרח, ואלל מذكر :
- שכס זרח ונודר * קשת ידע כבואו הקשת
- יצא על הא * . وهي معرفة بالها * ودونها , لان العرب
- 5 لا تقول شمس كبيرة . وكذلك يرح وهرح , كلاهما
- معرفة . קשת כדכעון הם ורח כעסם אילוז ,
- وهذا يكون في العربية يا ايها الشمس يا ايها
- القمر . وهذه الاسماء كلها او اكثرها لم يجمعها
- النمر , وما جمع فيها الشعراء على قياس درس يרחيس
- 10 الذي هو جمع يرح فهو افتراء * . ومنه سمي الهلال
- يرح لطلوعه في اول كل شهر على قولهم , وهذا
- غير سائغ لان واحد يרחيس يرح , ويرح الذي هو اسم
- القمر لا جمع له . والخارج عنا يقولون انه
- على هذا الاشتقاق , وهو باطل . وكذلك ايضا
- 15 اسماء الخمر , فان يין من التواطيات , ومثله

(H.170,84)

- 1 ابدأ كقو* : היעזב מצור סדי שלג לבנון : añadido al margen vertical:
- 3 tachado
- 4 abreviatura de הארץ Gen. 19,23

- סוֹבְאִים בְּהוֹל בְּפִים שֶׁל הוֹדֶשׁ וּבִזְקָר,
 والعرب تقول سببتك اي خمرتك . וְנִסְתָּא שְׂכָר,
 אֵל הָאֵי קִסְכָּאֵי זִין, هذا مصرف. ومن الاسماء עסים
 صفة غالبية من ועשוהם* וְעָעִים . واسم שְׂכָר
 5 يقع على كل سكر من عنב وسواء من الانبهة.
 وقد اوضحه السرياني في قو* فيه : חמר וסרוי
 وقال في التفسير: מִזֵּין וְשְׂכָר זִיזֵר מחמר חדת ועוזיק
 فلم يفارق ממל אשר יצא מִגִּפֶן הַיֵּזֶן. חירוש
 من التواطئات ايضا , واكثر وقوعه على السطار.
 10 وقد سمي به العنب النصيح* الذي يقرب ان يكون
 سطارا : פֶּאֶשֶׁר יִמְצָא חִמְרוֹשׁ בְּאֶשְׁכּוֹל,
 ומל צמח בלי יעשה קמח עליו ראי מן يجعل
 اسم الدقيق , وفي الناس من يعتقد اسم القمح ,
 فوصف الحال التي ينتهي اليها . ומל וילענה
 15 מאזני מרכה אי מא ينتهي اليه الى* ما لا نهاية

(H.172,93)

4 por omos

10 corregido al margen por النصيح

15 ditografia

- لراء*. להוציא לחם כז הארץ مثل ויצא
 יעקב כבאר שבע וילך חרנה , نهاية مقصده .
 وأما جرم חמר فزعم بعض الشيوخ انه من
 الاسماء المتواطئة الغير مشتقة ، وليس كذلك
 5 بل صفة غالبة مشتقة من الحمرة مثل ויין חמר
 المضبوط בסמיץ ופתח لكونه فعلا ماضيا ،
 وأغلب ألوان الخمور الحمرة . וחכילוח עינים
 لفظة في هذا المعنى ، أعني احمرار العينين من شرب
 خاصة . واسماء الخمر عند العرب كثيرة نعا
 10 تزيد على المائة وأكثرها مشتقة من أفعالها
 وكمياتها وكيفياتها وصفاتها وإضافاتها .
 وأما المترادفات عندنا بتفاق* المعاني
 واختلاف الالفاظ فكثيرة ، نحو חמר ויין
 فان طبيعتهما واحدة عند بعض الشيوخ كقوله
 15 והצילוח ויין חמר חמר , كانه قال חמר , والنص

(H.172,3)

1 por H. 172 L93. ; لسواء

12 corregido sobre la línea por اتفاق, aunque la forma es habitual en dialecto andalusí, v. Sketch..., nota 165

- يشركهم* في الذكر كثيرا، نحو: עם הארץ עסקה
 עסק גדול גדול. ومثله נסך וחרכיה ישקרهما
 الكتاب وطبيعتهما واحدة: אם כסף לא חתן
 לו נסך ובכרביח לא חתן אכלה למ יחصر כל
 5 واحد منهما بمفقه، فيكون النسخة للנסך والחרביח
 ללא כל، بل الغرض ان لا يربى عليه في ورق ولا في
 الطعام، فالتقدير אם כסף ואם אכלה לא חתן לו
 בנסך ובכרביח. وأيضا בנסך נחן וחרביח לקח
 لا فرقان بينهما، بل المعنى واحد، وان اختلفا
 10 في اللفظ. وليس في الفقه بين הגדל והעוסק والنסך
 والחרביח الا فرقا قريبا وهو قو* להם: ולמה
 חלקו הכתב לעבור עליו בשני דיון יעני לא העוסק
 אם רער. وعند بعض الشيوخ ان حقيقة
 נסך מן لغة והוא כנסח נסך על המכר،
 15 بمعنى: يعثر في المال. ويرى ان النسخة في العین

(H.172,11)

1 por يشركها

- والدרכיה في العاقل والسلع. وهذا قليل من كثير
 في هذا الباب، إنما اعطيتك منه لمحة دالة
 لأنها من الاشياء التي يضطر الشاعر لمعرفة
 والتمكن فيها. بحيث يوقعها في مواضعها.
 5 رجع الكلام. وان امكن ادخال المعنى
 الكثير في الكلام القليل فهو المقصد المأمور
 والبلاغة العجيبة، وهو من جملة الثمنية* وجوه الذي
 مدح الفيلسوف في فضائل الشعر. ونرى ابن التقي
 قد ادخل معنى الرغبة والرغبة في قسيم:
 10 אהודך בבלי איכה ותקוה וגעש זן גבריאל
 هذا المعنى او وقع له بالاتفاق فقصر عن توفيقه
 كل التقصير، حتى ادخله في بيتين، وان كان ما
 جاره قط في ميدان الاحسان، فقال:
 אל חסדני כי ברוב הקוה אפיל החנחי לפניך
 15 לא כאשר יארך* לבי לא** כוכבי שחק המוניך

(H.174,22)

7 por الثمانية

15 por ייראך / לו por **

- وان ذهب* الى اخذ معنى قد سبقت اليه فالطف في
 اخذه وزد عليه او انقص منه زياده لا تخل
 بمعناه او نقصان لا يهجننا*، ان حد الزيادة
 هو التطفيف على الواجب، وحد النقصان هو التقصير
 5 عن الواجب، فالواجب اذا هو الكمال والكمال
 صفة من صفات المبدع عز وتعالى بالحقيقة، وفي
 الانسان بالمجاز. واما حجة اهل السرقة في
 الشعر فقد قال الجاحظ*، وهو زعيم المتكلمين :
 لا اعلم شاعرا تقدم في تشبيه مصيب او
 10 معنى غريب او قول مخترع الا من جاء بعده من
 الشعراء قد انتحلوه او بعضه . نعم ان اذا
 خالف اللفظ او العروض لم يكون* المتقدم احق به
 من المتأخر، فانه يجحد ويقل انه خطر بهال
 الاول ولم يدحض بحجة، وان كان قد قال الفيلسوف :
 15 لا تتزينو بعواشي الكلام فيكون نفاذ مواد

(H.174,31)

- 1 por ذهب
 3 por يهجنه
 8 por الجاحظ
 12 aio

5. عواریکم مرکبا بما يرجعون * اليه من طبائکم.
 وان ذهبت الى تحويل معنى من العربية الى العبرانية،
 فخذ زايته * ومعناه دون قلب الفاظه لفظة لفظة،
 فليس جميع اللغات متشابهة كما قدمت،
 واحسنه اذا عبرته افضل لفظ تجده في لفته .
 وان لم يتاتي * على اختيارك فتبرى * * منه
 فرب سكوت افضل من مقال ، ومن تكلم فاحسن
 قد يسكت فيحسن وليس يتمكس . وقد قيل : ليس يوتي
 الرجل خير من غريزة عقل ، فان حرم ذلك فطول
 10. سكوت فان حرمهما فالموت استرله .
 وقال غيره : لا خير في الحياة الا لاحد رجلين
 عالم ناطق او جاهل واع . وقيل ايضا : عي صامت
 خير من عي ناطق . والفرقان بين الصمت والعِي ان
 الصمت اساك اللسان عن القول مع المعرفة به ،
 15. والعِي اساك القول مع الجهل به . وقيل : من

(H.176,40)

1. لا התזינו בעוודי אלכלאס פיוון נפאף מואד H. lee, ترجعون por
 عواديכם מזכיא במא ירועון אליה מן שבאיכס. - siendo su traduc-
 ción contradictoria pero aproximada al texto que presen-
 ta. p. 174-175, líneas 30,31,32.

3. ذاته por

6. sic / * * por تبرأ

- من * العمل ما هو ترك العمل ، ومن ترك العمل ما هو عمل . وقد قيل : كن على ان تسمع احرص منك على ان تقول . والولي يقول : ٥٥ אויל מחריש חכם יחשב . وقد سئل : ما الورع ؟ فكان الجواب : اذا شككت في امر فدهه . قال الفيلسوف : ان اترك جميع الخير احب الي من فعل شي * من الشر . وقال حكيم المغربير * الله من سكت فسلم واستمع فعلم او قال فغنم والسلامة فوق الغنمة ، لان السلامة اصل والغنمة فرع . وقيل : لو ان الكلام فضة لكان السكوت ذهبا . وهذا كله انما عيب به اهل الاكتار والانتار * ، والا فالسكوت عن قول الحق في بلاده ، وفي اصل التركيب ان الحاجة الى القول والعمل اكثر من الحاجة الى السكوت وترك العمل . وقد قيل : ليس السكوت كله خيرا من الكلام كله ، بل ان قد علم ان عامة الكلام افعل من عامة السكوت

(H.176,49)

1 ihāla

11 por الاهمار

(94)

- وكيف يكون السكوت افضل ونفعه لا يمكن يجوز
 راس صاحبه ، ونفع الكلام يعم ويخص ، والرواة
 لا يروون * سكوت الصائتين كما يروون * كلام الناطقين .
 ومواضع الصمت المحموده قليلة ومنافع
 5 الكلام المحموده كثيرة . وقد قيل : طول الصمت
 حبسه ، كما قال : ترك الحركة عقله ، وبتترك
 القول تموت الخواطر وتتبدل النفوس ويفسد
 الحس ، واي ج . . ارحه * منعتهما الحركة ولم تترنبا
 على الاعتمال * المخلوق لها اصابها التقعد
 10 على حسب ذلك المعنى . وقد كان احد الكتاب يقول :
 انا يوم الخميس اخط مني يوم السبت . والبيان لم
 ينهوا * عنه وانما نهى عن الازدياد الداعي الى النقصان .
 وشاعرهم يقول :
 وكأئن ترى من صامت لك معجب زيادته او نقصه في الكلام * .
 15 رجع الكلام . وان طولت في كلمة فلا تستوفي

(H.178,58)

- 3 por يروون
 8 hay una laguna, aunque el sentido parece completo con la
 palabra جارحة
 9 por الاعمال
 12 sic
 14 por التكم

- فاتيتها الى اخرها ، فربما مرت بك قافية
 قلقة تفسد بها جميع القصيدة . فالناس لا
 يسقطون الا على العورات ولا يرتعدون الا العشرات .
 واذا شئت قصيدة بوجه من وجوه التشبيب ،
 5 فاخرج الى غرفك من مدح او ذم خروج لا تبدو*
 فيه الانفصال . فقد قيل : ان القصيدة مثلها
 مثل خلق الانسان في اتمال* اعضائه ببعض ، فتش
 انفصل الواحد من الاخر فادر الجسم علة تذهب
 بحاسنه . وقال غيره : القصيدة محتاجة ان
 10 تكون كالرسالة التي افراضها متسقة ، فاذا
 تحفظت من مثل هذا وشبهه تناسبت صدور
 قصائده واعجازها وارتبطت تشبيهاتها
 بافراضها ، وهذا هو معنى التخلص الواقع
 في وجوه البديع على ما تراه في موضعه الاخص
 15 به من هذه المقالة . ولتكون مبادئ كلماتك

(H.178,66)

5 por يبدو

7 añadido sobre la línea: بعض

- في جزالة اللفظ متشابهة با و آخرها ، وان
 امكن ان تكون الا و آخر اوشق كان بها اليق ،
 فمدار الامر على عواقبها . فالتاس رجلان
 واحد هما مولع في القصائد بحسن الابتداء
 5 ويمدح صاحبها ، والثاني مولع بتفصيل
 جودة القطع والانهي * ومدح صاحبه . وانا
 اقول ان اتفقا كان اكمل واجمل ، واذا
 بدر * لك البيت المجيب او سنع المعنى الغريب
 فتحيل له في اخ يماثله او صبو * يعادله
 10 ويشاكله لئلا يقال اتفاق وقع بغير مرام ،
 او هي رمية من غير رام . وقد قال احدهم
 فاخرا على صاحبه : انا اقول البيت واخوه
 وانت تقول البيت وابن عمه . وقال غيره :
 انا اقول في كل ساعة قصيدة وانت تقولها
 15 في كل شهر ، فاجابه : انا لا اطيع شيطاني

(H.180,74)

6 por الانها

8 H. برر p. 180 L 70

9 por صنو ; v. H. p. 180 nota 71.

- كما تطيع شيطانك . والقطب الذي تدور عليه
 رضى الكلام التجرد في * ثوب المعجب والانحطاط
 عن مركب الكبرياء والتبهي من الاستحسان
 الكامل لكلامك ، والزهو متفاوت بمقال .
- 5 فالقلب ضعيف ، وسلطان الهوى قوي ، ومدخل جدعة
 الشيطان خفي . وقد قيل : من لم يعجب بنفسه
 نصحها ومن اعجب بها فضحها . وقيل : من
 مقت * نفسه آتته الله المقت . وقيل : المعجب
 بنفسه يرى فيها ما هو اجل منها فيظهر فرجه
 10 فيها باطلا . وقال بعض الزهاد : خلق الله الجنة
 وقال لها : انتي * حرام على كل متكبر . وسئل
بقراط : ما فضل علمك على فيرك ؟ فقال :
 معرفتي ان علمي قليل . وسئل غيره من ما
 تعلم ؟ فقال : اعلم اني لا اعلم . وقيل : ما
 15 اكتسبت من العلم الا كالميل من البحر او

(H.180,83)

2 por عن

8 H. npo? p.180 L 78

11 por انت

- كالرائحة من الشجرة. وقال غيره : الراي في
 حجر العقل والهوى في حيز* الجسم. ولو صح لذي هوى
 هوى لا اختاران لا يهبي . قال الفيلسوف : من شرف*
 على الهوى ان العقل يملك الزمان والهوى يستعبدك
 5 للزمان ، والروية احب اليك من العجلة .
وفياتاغورس يقول : رو قبل الفعل كما لا
 تعاب بفعلك . وحد الروية عند المتكلمين
 احالة الراي في الخواطر . وقيل : الشاعر الذي
 يجمع الرواية والروية . وقال احدهم : اتم السعادة
 10 هوى وافق عقل . وقال : / الرمي براس السهام ، وقيل
 يملأ الكياين / * . وقال الفيلسوف : لا تطلب سرعة
 العمل واطلب تجويد ، فان الناس لا يسألون* في
 كم فرغ من هذا البناء ، وانما يسألون* عن جودة
 عمله . فننقح القول واصبر عليه . والصبر
 15 صبران صبر عما تحب وصبر على ما تكره ،

(H.182,91)

2 حوزة ° حوز por

3 العقل falta

11 texto corrupto, es el proverbio : قبل الرمي تراثر السهام
 v. AQ p. 66 (21); y se debe leer: كئائن, en lu-

gar de كياين

12-13 por يسألون

- فصبر عما تحب يدعوك اليه الهوى وصبر
 على ما تكره فيما يلزمك الحق . والعجز عجزان
 الضعف في طلب الامر وقد امكن والجد في طلبه
 وقد فات . وسئل احد العظماء عن العقل فاجاب :
 5 هو مكيال ثلثه صبر وثلثاه تفاؤل ، وفي الصبر
 على المعاني قال الحكيم : פְּחֻסְבוֹת חֶרֶדָּא אֵין
 לְפִחוֹר וְכֵל אֵין לְמַחְסֹר . وقيل : خير الشعر
 الحولي المنقح ، والمذهبات الكبار المنقحة
 تتسى * الحولي ، اي الذي صبر على تنقيحها الحول ،
 10 واسم المذهبات يقطع من الذهب ، وبعض
 اشياخنا يقول في מַכְתֵּם לְדוֹד انه مقطع من
 כחם אופיר ، الذي هو من اسماء الذهب المترادفة ،
 نحو בצר ופז وغيره ، واقطع ايضا עדות לאסוף
 من ועדיה עדי . رجع الكلام . واعرض قولك
 15 على صديق هو صحيح منك صحيح لك ، او قل انت هو

- وهو انت الا انكما جسمان يحملكما نفس واحدة،
وان كانت هذه الصفة اعدم من الكبريت الاحمر.
فقد قيل : الصديق طالة* لا توجد . والفيلسوف
يقول : المشورة راحة لك وتعب لغيرك . وقيل :
5 العاقل يستشير عارضا للاراء على رايه وقائما
بعضها ببعضا حتى يقع على اسدها . وقد
قيل : الاخ نسيب الجسم والصديق نسيب الروح .
وقيل : قرية الوداد اقرب من لحمه الولاد . وقال :
رب اخ لم تلده لك امك . والحكيم يقول : 10
אָהב דְּבָרָא מֵאָח . وقيل : الود اشبك* الانسان
والادب اقرب الاحساب . قال سقراط : الصديق
آخر هو انت الا انه غيرك . قال دياجانين :
الصديق قلب تضمن جسمين . وقد سئل بعضهم : من
الصديق ؟ فاجاب : الذي يقبل عليك اذا ادبر
15 الدهر عنك . وقيل : عند النازلات يعرف الصديق .

(H.184,10)

3 por ضالة

10 H. p. 184 L 7. ? אסבך

- وسقراط يقول : خير الاصدقاء * اكثهم لصديقه
 عن منزلة الخطاء * ، واتم الاصدقاء * فضلا الذي لا
 ينتفع بغيره اذا غاب ولا يضطر الى سواء اذا
 حضر ، وشدهم من ليس بصديق في الشر ولا عدو في
 5 العلانية . وقيل : لا توخي من الرجال الا من يريك
 انه لا غنا له عنك وان كنت اليه احوج ، وان اذنبت
 اليه ففر وكأنه المذنب ، وان اسيت اليه كأنه المسى .
 وقيل : الصديق رقعة في ثوبك فتيرها * من لونه .
 * ان نختلف نسبها يولف بيننا ادبا اقتناء مقام الوالد .
 10 وقال : ونسبة اجسام الاقارب وحشة اذا لم تونسبها *
 انتساب قلوب . فاجتهد في اكتساب صديق قريب
 الطبع من طبعك ، غير منافر لخلقك ، سريع الانشأ
 الى خيمك ، فان الصداقة تماثل العلاقة التي
 لا تتم بين مختلفين في الطبع لان الضدان لا
 15 يلتزمان * . والاضداد على ضربين ، احدهما

(H.184,19)

8 por خيـرها H. 184 L 14. p. 184

9 añadido entre líneas: وانشد

10 corregido sobre la línea por يونسـها

15 por يلتـزمان

- ما لم يكن بينهما وسيطا كالصحة والسقم، والعلم
 والجهل اذا ارتفع ثبت الاخر، فالصحة
 والسقم اضداد الجسم، والعلم والجهل اضداد
 النفس. والثاني من الاضداد ما بينهما وسيط،
 5 وهو على ضربين. اما ما كان لوسطه اسم كالسواد
 والبياض، فانهما خذان، وبينهما الحرمة
 والخضرة. واما ما ليس لوسطه اسم فيعرف
 بسلب الطرفين، كقولك هذا لا محمود ولا مذموم.
 والخذان في العبرانية: הַסְמִינָה היא אם רָצִים
 10 הַסְוִבָה היא אם רָעָה הַחֲזֵק היא הַרְפָה הַמַּעֵט
 הוא אם רָב, وما بينهما وسط כי חרוץ האור
 מן החֲזָקָה. وفي العبرانية יָדָרַע לִינִי* לא יזם ולא
 לִינִיָה, وقيل انه כסוף. واما ما ليس لوسطه
 اسم: מדבר עם יעקב מסוב עד רע, لا خير ولا شر.
 15 رجعتنا بالكلام. ואזא אחצק هذا

(H.186,28)

12 waw añadido sobre la línea

- الصديق النصيحة فتقبلها منه بالرحب والبشر،
 وقارضه * بالحمد والشكر، واستمع منه استماع
 الابن لابه والتلميذ لاستاذه والمأموم لمامه .
 فقد قيل : اول الحزم المشورة لذي رأي والوقوف
 5 عند امره . والحكيم يقول : יָדָם זָהָב וְחָלִי כָחֶם
מוֹכִיחַ חָכֶם עַל אֲזָן פֹּשְׁעָה، وهو المطلوب،
 يعني חכם מוכיח بحيث يكونان ضروريان على זהב
וחלי כחם . والفيلسوف يقول : الصمت اول العلم
 والثاني بالاستماع، والثالث الحفظ، والرابع
 10 العمل، وزد الصديق شكرا يزيدك نصحا . فان
سقراط يقول في وصيته : كما ان العشق افراط
 الشوق كذلك النصيحة افراط الود . وقال بعض الفضلاء :
 رحم الله من اهدا * الينا عيوبنا . وقيل : صدّيقك الذي
 يهدي اليك سيئاتك لا ضحكاتك، ولا تقنع
 15 بشهادة الصديق المفتون بك، فربما اعماه

(H.186,37)

2 por تارظه

13 por اهدي ; v. H. p. 186 L 35.

حبك عن النظر الى ساوثك . فقد يطمس الهوى عين
العقل . وقيل : عين الرأي ، وعين الرضا عن كل عيب
كلمة ، حتى ينهي اليك اقاويل الحساد ، وانا كان
الحب يعنى عن الساي ، فالبيض ايضا يعنى عن
المحاسن . وقد كان بعض الافاضل يتحرس* لاعدائه

5 بعض التحرش و يويي* اسنادهم حتى يهتفو بما
يهتفو بما* يضررون من معايبه ، فما كان تميز منها**
في نفسه تخلق خلقه على التبري منها ، والذي كان
يصعب عليه نقلها يركبها العزائم العقلية حتى
10 يهزمها قسرا ، فكان يقول : انتفاعي باعدائي
اكثر من احبائي ، وان كانوا الاحياء اصفا* نفوسا
وانقا* صدورا . والفاضل جالينوس يقول : ان الاخبار**
ينتفعون باعدائهم ، وذكر منافع كثيرة صارت
اليه في اخلاق نفسه من سبب عدو كان له .

15 وقال افلاطون : اعداء المرء في بعض الاوقات

(H.186,46)

5 por يتحرش

6 H. p. 186, L 40, nota 40

7 repetido / **añadido sobre la línea

11 por اصفى

12 por / انقى H. * * p. 186 L 44.

- ربما كانوله انفع من اخوانه لانه يهدون اليه
عيوبه فيجتنبها ، ويخاف شحاتتهم فيحرس نفسه
ويضبطه* . واما الحساد فالانتقام منهم
متيسر ، والا بلاغ فيهم غير متعذر ، وهو ان
5 تستزيد فضلا في نفسك وشانة في دينك ،
وصيانة لمروتك وشفوقا في علمك وقتوها
برزقك ، فتحرقهم بنار حسد هم وتحذ بهم باوصاب
افكارهم ، فينشرون محامدك كارهون ، ويدعون*
مفاخرك مضطرون . وحد الحسد حزن المرء على
10 نعم غيره . وفي حكمة الهند : لم يزل جهال الناس
بحسدون علمائهم* ، ولثامهم بحسدون كرمائهم ،
وشرارهم بحسدون خيارهم . وقيل ما هو في
غاية الاقتناع : اعدل آفات الشر الحسد ان اول
عذابه للاحبة* . وقال شاعرهم :
15 واذا اراد الله نشر فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود

(H.188,54)

3 H. : ידועים p. 188 L 47

8 por ידועים

11 por علماءهم

14 H. : : לראיה p. 188 L 53

- لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يعرف
طبيب عرف العود . رجعتنا بالكلام ، ولا تحملك
الشهوة على قلة التثبث ، فقد قيل : ان للشهوة
طرفان في احدهما الشره وفي الثاني الندامة .
5 وقال الحكيم في الطبيعات : من اطاع * الشهوة
خذلته الصحة . وقال بطليموس : المحبة والبغضة
يعدلان بالفكر عن الاصابة ، وظهر * النفس يصفر
العظيم ، واكتفاؤها يعظم الصغير ، والصواب فيما
بين ذلك . ومن امثال العرب : حبك الشي * يعنى ويصم .
10 وقد اثبت افلاطون بالبراهين العقلية
ان في الانسان * نفس غضبية وان الشي * الذي به نشتهي
غير الشي * الذي به نغضب ، ان ليس يكون شي * واحد بالحقيقة
بسيط ، غير مركب ، يشتهي الشي * ويكرهه ، بل يجب ضرورة
ان يكون المشتهى غير المانع ، ان * للمشتهى لذة
15 وللمانع مشقة . وان اللذة عند العلما *

(H.188,64)

1/ esta página está ordenada en lugar de la 151

5 segundo alif añadido sobre la línea7 por ظهر H. 188 L 59.11 segundo alif añadido sobre la línea14 por ان

1/ (100 v)

- مفارقتها والعود اليها ، وعلى مقدار الاذا* تكون
 اللذة . واللذة من جنس السرور الا ان السرور يكون
 دفعة واللذة تكون رويدا . وقيل : اللذة مشوبة
 بالقبيح ، وتذهب اللذة ويهدو القبيح . وقيل : اللذة
 5 خناق العسل . ولما ذكر افلاطون في كتابه
 الى طيماس الا لام الاضطرابية المصحبة للتنفس
 الناطقة وجعل اولها اللذة ، قال : اللذة خدعة
 ومصيدة توقع في الشرء ثم اتى على بهان سائرها
 رجع بالقول . فاذا كان ذلك كذلك فادخل
 10 قولك في عرضة جيدة من الاقوال حتى ترى قدر
 الانصات اليه والفرح به او الكسل عن سماعه .
 واجعل رايك الذي لا يخطئك ودليلك الذي لا يكذبك
 حرص السامعين عليهم وصفيهم اليه ، فالعين تبصر
 في صفحة وجه السامع وفتلت لسانه موقع
 15 الكلام في قلبه ، فقد قيل : اللحظ يحرب عن اللفظ ،

(H.190,74)

1/ esta página está ordenada en lugar de la 151 v

1 por الأذى

- وقيل : ما شاهد على غائب بأدل من طرب على
 غيب. وقيل : رب عين انم من لسان على شرط ان يكون
 السامع من اهل الفهم بمقاطع الكلام والمعرفة
 بمواقع الخطاب والسبك النظار * القول والذوق
 5 لطعم القريض ومن اهل الفضل والعدالة في الحكم
 والانصاف في التنافر اليه . فقد قال فيلسوف : *
 الفضيلة تجمع من يحبها * المحبة والرزيلة
 تجمع من يحبها على التنافر ، والصادق يحب
 الصادق والثقة يحب الثقة والحسن الخلق مع
 10 الحسن الخلق . ونرى الكاذب يبغض الكاذب والسارق
 يخاف السارق . وكل واحد منهما يخاف حذر من
 مجاورة صاحبه . فان ظهر لك من السامع
 فترة * اصفا ، وذلك لا يكون مع طيب القول الا من
 جهل او حسد ، فاسد عنه . فقد قال بعض الحكماء :
 15 من لم ينشط لحد يثك فارفع عنه مؤونة الاستماع

(H.190,83)

4 por لنضار

6 H. 190 L 77. H. 190 L 77.

7 añadido sobre la línea على

13 añadido sobre la línea في الـ

- وقد ذكر في بعض الاخبار ان بعض اغفال
الشعراء سأل صدرا من صدورهم قائلا : لم لا تقول
من الشعر ما يفهم ؟ فاجابه : لم لا تفهم من الشعر
ما تقول * ؟ قطعه . وذكر وان شاعرا مجيدا
5 انشد اميرا ضخما قصيدة رائعة* فحسن الاصفا
اليه ، فلما انتهى قال له الامير : لقد جلوت عروسك
احسن جلاء ، فاجابه قائلا : لو انها من حور
العين ، لكان جميل اصفائك اليها من اوفى مهورها ،
فاستحسن بديهته في الجواب ووصله . واعلم
10 ان اذا كان ما يورده المادح على المدوح عن
باطل * يماثل ظاهره ان الاذن للمدوح
تتلقى قوله بالقبول* وقلبه بالود الجميل وبده
بالثواب الجزيل ، فالنية اساس العمل . وان كانت
الارزاق من عند الله عز وجل ، يمنحها اذا شا
15 ويمنعها اذا شا ، لكن التعرض اليها والشكر عليها

(H.192,92)

4 H. 190 L 85.

5 رائعة

11 H. 190 nota 89.

12 bā' añadido sobre la línea

عليها * من الواجب، وإن كان قد قال بعض الزهاد :

انني لاعجب ممن يأخذ رزقه على يدي غيره، وهو
مجبور على دفعه اليه فيذل له ويبلجه * ويشكره .

وسئل غيره من الزهاد : ما اليقين ؟ فاجاب :

5 ترك المدح للناس على عطية والتنزه عن ذمهم

في المنع، والاعتراض الاول اصح فيه قطع

٦ שטראל דאס זיך * في رسالته الشكرية في الفصل

السابع في القول هل يجب شكر بني آدم على من انعموا

عليه، فليرى من هناك . ومثله الانسان اذا

10 وقع في محنة وسأل غيره اخراجه عنها لم

يفارق التوكل لان الله عز وجل هو المخلص على

يدي من يشاء . رجع الكلام . قال الفيلسوف :

اذا سبق الكلام نية التحكم حرك نية السامع .

وان خالفها لم يحسن موقعه بما اريد به .

15 وقد جلب * افلاطون في نواميسه العقلية حديث

(H.192,2)

1 ihāla

3 corregido al margen por: v. H. p. 192 nota 94. ويحمله ؟

15 parece sobrar el tasdīd

- شاهد عرضه مع ملك وقته في ان النفوس تتناجى
وتتعارف وتتجازى، والحكيم يقول : $\text{הַנְּפֻשׁוֹת תִּתְנַאֲגֵין}$
 וְתִתְעַרְפֵין . فانما شاعر العرب اخرج على هذا
القالب فقال : الخل كلما * يبدي لي ضمائره مع
5 الصفا * او يخفيها مع الكدر، وقال بعض
الفقهاء : الاعمال بالنيات ولكل امر * ما نهي .
وقد مدح بعض الناس كبيرا فزاد في مدحه
وافرط، ولم يكون اعتقاده مثل ظاهر قوله ،
فلم تقبل نفس المدوح كلامه ، فاجابه
10 قائلا : انا دون ما قلت وفوق ما في نفسك .
واين * ايضا ان تكون في تهمة نفسك معتدله * *
وفي حسن الظن ببعض كلامك مقتصدا ، فمن التوقي
ترك افراط التوقي . قال كبير الخطباء :
ان تجاوزت مقدار الحق في التهمة لنفسك
15 اودعتها ذلة المظلومين . ورب عقل كان

(H.192,10)

4 por 'كالما' ; v. H. p. 192 nota 4.

6 por 'امرى'

11 por * * / عليك معتدلا

(103)

- سبب حتف صاحبه كعود الهند ، انما يحرق لطبيب
 رائيحته ، فان تجاوزت مقدار حسن الظن بها
 اودعتها تهاون الامع * وزهو الظافرين
 فتوسط ، فخير الامور اوسطها . والفلاسفة
 5 يسمون اوساط الاشياء الجوهر الخالد ، وارسطاطاليس
 يقول : ما زاد على التمام نقصان لانه خارج
 عن التوسط والاعتدال ، والخروج عن الاعتدال لا
 اعتدال ، ومن نوادر السلف ^{זל"ז} : כל הכוסיף גוריע *
 وشاهد هم עשתי עשרה יריעות . وقال
 10 الفيلسوف : الزيادة في الحد نقصان في المحدود .
والسلف يقول : אין רבוי אחר רבוי אלא למעט
 في امور مخصوصة . قال افلاطون : المعتدل الذي
 ليس من اجزائه شيء الا وقد حل وسطه . وغيره
 يقول : الكمال من كل شيء وسطه لا اوله .
 15 وفي المقالة * التاسعة من الامانات والاعتقادات * *

(H.194,19)

3 debería decir אין

8 * * H. 194 L 15. גורע

15 tā' marbūta añadida sobre la línea / * * ^cayn añadido sobre la línea

وهي مقالة الثواب والعقاب من بيان فضل التوسط
في امور الدنيا الذي قسمها الى ثلاثة عشر وجه
ما فيه الكفاية لمن نظر فيها ، وتفهم اغراضها
ومراميها . واحكم الحكماء يقول عن العلم والدين

5 وناهيك بهما : אל תהיי צדיק הרבה ואל תחזקם

יותר وما بعده من سوء عاقبتها . ثم اتى

بالتوسط فقال : טוב אשר תאחז בזה וגם בזה

אל תזיח ידך. وقال بعض العلماء : لا تجعل يدك

مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فنهى

10 عن الغايتين . وفي قرآن العرب : واللذين * اذا

انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما .

وقال بعض الصالحين : انا اعوذ بالله من

بطر الغنى وذلة الفقر، وانشد عليك بواسط الامور

نجاه ولا تركبن منها ذليلا وصعبا *

15 وطك الحياة في هذا العالم الفاني الهرب من

(H.194,27)

10 por الذين

14 el texto que presenta Braun es:

عليك بواسط الامور فانها نجاه ولا تركب ذلولا ولا صعبا

Tarbiz XIV 2, p. 139 (35)

- الطريقين . فقد اجمع اهل العلم ان الله عز وجل خلق
 في الانسان ثلاثة نفوس، منطوية وحيوانية ونباتية،
 وان لكل واحدة منها افراط وتقصير . فتقصير
 النفس المنطوية الا يخطر ببالها استغراب هذا
 5 العالم واستكثاره والفكر فيه والتعجب منه
 والتطلع الى معرفة ما يحتمي ، وبخاصة علم جسدها
 وهيئته وعاقبته بعد موته ، وافراطها ان
 تميل للفكر في هذه الاشياء* وتفرط في النظر
 اليها حتى لا تمكن النفس الشهوانية ان تنال من
 10 الغذاء* ما يصلح به الجسم ، ومن النوم وغيره مقدار
 ما يحتاج اليه ، فبيقا* مزاج الدماغ على حال
 الصحة ، فيفسد مزاج جملة الجسد حتى يقع في
 الوسواس ويغوثه ما طلب من حيث قدر الحصول
 اليه . وتقصير النفس النباتية الشهواني الا
 15 تغذو ولا تنمو ولا تنشى بالكيفية والكمية

- المحتاج اليهما جملة الجسد ، فيضعف ويهلك .
 وافراطها ان تتعدى ذلك وتتجاوزته حتى تكسب
 الجسد فوق ما يحتاج اليه ويستغرق في اللذات
 والشهوات ، وهذا ايضا يهلك . وتقصر النفس
 5 الغضبية الا يكون عنده من الحمية والانفة والنجدة
 ما يمكنها ان تقهر النفس الشهوانية حتى تحل
 دونها ودون شهواتها ، وهذا ايضا يهلك .
 وافراطها ان يكثر فيه الغضب والكبر وحب الغلبة
 حتى لا يكون لها هم الا الاسعلاء والتغلب وقهر
 10 الناس والحيوان ، كالا سكندر وما مثله ، وهذا
 ايضا يهلك . وقد جمع القول بعض الزهاد
 باحكم لفظ وابسره ، فقال : ابن ادم سكين
 كل تقصير به مضر وكل افراط له قاتل ،
 والحزم كله عصيان الهوى المائل لاحد الطرفين .
 15 قال بعض الفقهاء : انما سمي الهوى هوى لانه

- يهي بمأخذه في النار . وسؤل * بعض الامرا الكسبي
الحزم : بما فقت امرا * وذك ؟ فقال : ايقضت *
راي وانست هواي . وقيل * : اعدل الناس من انصف
عقله من هواه . قال الفيلسوف : الهوى لا لا * يفرجك
5 امره وتقاتل غاليه ، فانك طالب حق وهو طالب
باطل . وقال : اذا لم تطعمك نفسك فيما تحمطها
عليه * ما تحبه . والعرب تقول : عدو الرجل بين
جنبه ، اراد و النفس الشهوانية ، فليس ينبغي للعقل
ان يطلب طاعة غيره وطاعة نفسه متبعة .
10 رجع بالكلام . واماك ان يعجبك قولك ولا
تهواه حتى تجمع عليه القالة ، وان كان قد
انشد بعضه : والمرء يعجب بآبائه وبشعره لكن
هذه فتنة العقل ، فهو لعمري كلام مصروف على
عقبه ، مردود على صاحبه ، ان العقل ينافره
15 والنظر المصيب يكابره وقد مدحت ايضا الشعراء

(H.198,54)

1 corregido sobre la línea por سئل

2 por ايقضت

3 H. 196 L 46. וקאל

4 tachado

7 falta texto, H. : (por מא חכמה פלס תסיעה (פלא תסעה

p. 196 nota 48. פי מא תחמלך עליה.

- شعر الرجل الحسيب وجعلت له مزيد على شعر الرجل
المجهول النسب، وانشدو:
وخير الشعر اشرف رجالا وشعر الشعر ما قال العبيد،
وهذا ايضا مستحيل. والفيلسوف قد قال في اول
5 خطبة خطبها: ايها الناس تفاضل الناس
بالعقول لا باصول*. وقال غيره: من قعد به حسبه
نهض به اد به. والحكيم يقول: *עבד משיביל*
ימסל עבד מביש. وقال شاعرهم:
فاذا هما اتفقا تكسرت القنا ان عولجا يتضعض الجلود.
10 قال افلاطون في كتابه الى طيمائوس: الشرف
شرف النفس وشرف الحكمة وشرف الالهة، فاما
شرف النفس فالعمل بالفضائل، واما شرف الحكمة
فدراك* الاشياء والعلوم بذواتها، واما شرف
الالهة فحركة* الطبيعة وان انضاف اليها كفاف
15 من العبث كان الامرا تم. وقد انشد نصيب الشاعر،

(H.198,63)

6 por بالاصول

13 corregido al margen por فدراك

14 H. 198 p. 198 nota 62

- وهو عبد اسود ، اميرا عظيما فافرط في مقارضته *
والاحسان اليه ، ففعل له في ذلك ، فقال : ان كان عبدا
فان كلامه لحر ، وان كان اسود فثناه * ابيض .
وحسن الكلام من نتائج العقول لا من نتائج الاصول .
5 وقال غيرنا : ان * اشرفكم عند الله اتقاكم والتقوا
من نتائج العقل ، وعرض هذا الرأي قريع الخطباء *
وواحد المتكلمين ، סהל בן הרון בן ראחונינה ، قال :
لو ان رجلا خطبا او تحدثا او احتجا وكان
احدهما جميلا بهيا لبسا شريفا * وذا حسب
10 شريف ، وكان الاخر قميلا * قليلا بان * الهبة * *
ذميما خامل الذكر ومجهول النسب ، وكان كلاهما
في مقدار واحد من البلاغة وفي وزن واحد من
الصواب ، لتصدع الجميع عنهما وعاشتهم تقضي
للقليل الذم على النبيل الجسيم ، وللبان * الهبة * *
15 على ذي الهبة * ، بل شغلهم التعجب منه في مساواة

(H.200,72)

- 1 por فثناه / 3 por مقارضته
5 añadido sobre la línea
9 por لبسا شريفا (imāla)
10 por * * * hamza añadida sobre / بان * * * por * * * / قميلا
sobre la línea.
14 por * * * hamza añadida sobre la línea / للبان *
15 hamza añadida sobre la línea

- صاحبه ، ولصار التعجب منه سببا للتعجب به ،
 لان النفوس كانت له احقر ، ومن بهانه اليأس ،
 فاذا هجمو* على ما لم يحتسبو تضاعف حسن
 كلامه في صدورهم وخير في عيونهم لان الشيء* من
 5 غير معدنه اغرب ، والكلام من غير مضانه*
 اعجب ، كنوادر الصبيان وملاح المجانين ، فان ضحك
 السامعين من ذلك اشد وعجبهم به اكثر
 والناس مولعين بتعظيم الغريب ، وعلى زهدا* الجيران
 في معاملتهم والاصحاب في الفائدة من صاحبهم .
 10 انتهى كلام ابن . وهذه القبيلة من الناس
 وان صدعت بالحق قلوبهم وجحدت بالحسد السنتهم
 ان الجحود جحود القلب ، فان الجاحد ان استطاع
 ان يجحد نور الشمس بلسانه قلن يستطيع ان يجحد
 ذلك بقلبه ، فهي شر قبيلة . رجعنا بالكلام .
 15 اما ان قد تعين على سير الشعر في الافواه

(H.200,80)

3 por هجم

5 por مظانه

8 por زهد

(107)

- وورود، على المناهل والعياء شرف منشي
وسرو قائله، فكيف ان كانت له بسطة من الدهر
وشغوقا على اهل العصر، فان جده يكسبه
رونقا بهيا، وبالعكس التعموس الجد . فالفيلسوف
5 يقول : اطلب في الحياة المال والعلم والعمل الصالح ،
فالخاصة تفضلك للعلم ، والعامه لما تملك ،
والجميع لما تفعله . قال بعض الفضلاء : استعينوا
بالكسب، فما افتقر احد الا لاصاته ثلث
خلال : رقة في دينه ، وضعف في عقله وزهاب مروته ،
10 واعظم هذه الثلث خلال استخفاف الناس
به ، والحكيم يقول : די בצל החכמה בצל הפסח
סוכה חכמה עם נחלה، وبالضد וחכמה
הפסחן בזויה، وليس ان تكون حكمة בזوיה فهي
مضادة لا تصح ، وزاد في الكلام بعض الشارحين
15 لفظة ואם . بحيث تكون ואם חכמה הפסחן בזויה

- ولم يتخلص بهذا التعقيب* . ولما كان الشعر في ** *
- مازق والقريض موضع ضرورة استسهل قوم* من
- مشيخة الكلام من ملتنا وزن الاشياء* الغير موجودة
- وحملها محل الافعال المقيمة باخالها ،
- 5 وصيغ* الاسماء لا يدرك الا بالسمع فهي اذا في العبرانية
- مثلها في العربية . فان الاسم هو تسمية شي*
- مخصوص لا يتعداه ، والصفة مفتقرة لتقع عليه
- فتصفه بكيفية او كمية او كثرة او قلة . والاسم
- مكتف بنفسه دونها ، ان لا تكون صفة لغير موصوف .
- 10 وقد يحذف الاسم ويقتصر على الصفة نحو قوله :
- ה'לה את חכמים יחכם וג' ولهذا استسهل الشاعر قو*
- שבתי וחלחלי זמן לא שבו , וחלחלים هي في לקווצות
- كقو* كوוצותיו חלחלים , فلضرورة الوزن اتى بالصفة
- واختصر الموصوف . وفي النص كثير من هذا الباب ،
- 15 فما وجدته* فيه فصرفه ، وما لم تجده لا تحيل

(H.202,98)

1 por ** falta / التعقيب

2 H. 202 L 90 ? קול H.

3 por* الاسماء

5 por صيغ

15 H. 202 L 98. ידחה H.

- عليه المقايضة، وحيثما صارت* اللغة سر،
 وحيث وقفت قف، ولكن مقتديا لا مبتديا
 ومتبعا لا مبتدعا* . فقد قال بعض اهل العلم:
 عليك بالجماعة فان الذئب انما يصيب من الغنم
 5 الشاذة، وهذا مثل مضروب في امور الدين والدنيا .
 وقيل: كدر الجماعة خير من صفو الفرقة.
 ومن قوانين البرهان الذي لا ينبغي يوشك* في صحته
 اهي* ما اجتمع عليه كل الناس واكثرهم
 واحكمهم، فاركب الجادة ودع بنيات الطرق .
 10 كقول الحكيم: אֵת פְּנֵי כְּבִיד חֶסֶד וְעֵינַי כְּסִיל
 חֶסֶד אֶחָד . ولفظة אח هي مكان אל، مثل ואח
 בית יוני' אני הולך , يريد אל בית، ويגש דוד את העם
 ויסאל להם לשלוט، يريد אל העם. והמשיני אח
 העסודים، ازيليني الى الاعداء . واعلم ان قد
 15 غلط الناس قديما في القياس ومنه دخلت الشبهة

(H.204,8)

- 1 por سارت
 3 el tā' añadido sobre la línea
 7 por يشك
 9 por آخ, imperativo de آخ
 14 sic ?

(108 v)

- القبیحة فی الشرائع وهنا سقط * 177 وشيخته
فانهم ظنوا ان شرائع التوراة تناسق مع القياس،
بل قالوا ان النص استعمله . وقد رد عليهم 178
179 * في كثير من تواليفه واهطل مقايسته
5 شريعة تباينه ، ان جل لك منها الحجة المنطقية
فقط ، لانها من بعض ما نحن فيه من قياس الكلام .
قال في شرح פירוש קדושים ان الفرائض
السعوية في هذا الباب مثل الفرائض العقلية
والجبرية في المنطق التي لا يقاس بعضها على بعض
10 فان الانسان اذا صح عنده من جهة العقل انه
ذي ناطق * ميت ، وجب ان يكون كل انسان كذلك ان لم نقض *
هذه القضية لشخص بعينه ، ولم يجب اذا صح بالخبر
عندهم ان انسانا كاتب حاسب ان يكون كل انسان
كاتب حاسب ان هذه القضية قضية لانسان بعينه
15 لا يقاس على غيره . فتى وجدت اصلا من الاصول

(H.204,17)

1 H. 204 p. 204 nota 9

4 por סעדיה

11 alif añadido sobre la línea/ * * corregido al margen por:
تنقض ; v. H. p. 204 L 15, nota 15.

- لم ينصرف منه غير الانفعال والفعال * او فعلا لم
 يسم فاعله ، فلا تصرفه الا على ما وجدته انفعالا
 او افتعالا او على صيغة ما لم يسم فاعله . واجعل
 المصدر الذي هو عين المعرض من الاصول الفعلية
 5 التي تصرفها * على شيتك في الماضي والمستقبل
 وسائر التصاريف التي تسدل * بالموجود على غير
 الموجود ، فليست تضعف دلالة المصدر عن ذلك اذ هو
 اقدم من الافعال قدمة طبيعية ، فان الفعل يرتفع
 بارتفاع المصدر وليس ينعكس ، لان الافعال عنه
 10 صدرت وهو الموحد ابدا لا يثنى ولا يجمع ، لانه
 يقع على الكثير والقليل من جنسه ، ويجوز تقديمه
 وتأخيره ، نحو : באה נָאָה , כְּסֶעַד קְסוֹזַע , העברת
 העבירה . اما ترى ان باب נקה لم يأتي * منه الا
 الشقل والثلاثي ، فاذا وجدنا منه المصدر نקה
 15 הנקה لم يتخرج من تصرفه خفيفا . وايضا

(H.206,26)

1 por الافعال

5 corregido sobre la línea por تصرفتها , aunque es válida la forma que aparece en la línea.

6 corregido al margen por تستدل

13 sic

כי שבעתים יקם קין. הוּמָא לִמְיָסָם פִּאעֵלֵה מִן הַשָּׂמָל
 המזיד הבא* חמלא עליו האכזר, אעניי אן יכּוֹן שִׁל
 יוֹזֵד מִן הַגִּיד ו יוֹצֵב מִן הַצִּיב. פִּאן יוֹקֵם קֵד דִּל
 עֲלֵיָהּ. בָּאב עֲשֵׂה, וְעֲשׂוּחָם*רְשָׁעִים כֻּלָּה

5. שְׁכִיל, בַּעֲשׂוֹת מַמְצְרִים דְּדִיךְ יִדֵּל עַל הַחֲפִיף,
 וְאִן כָּאן קֵד גַּא* מִנֵּה: הַנְּנִי עוֹשֶׂה אֶת כָּל מַעֲנִיךְ.
 וְקֵד גַּא* שְׂרָשָׁם בַּעֲכָלֵק מַעֲדָר חֲפִיף וְדִל
 אִיפָא עַל אִן יִבְרַף מִנֵּה הַחֲפִיף, וְיִחַפֵּץ בִּי תִּשְׁרִיף
 בָּאב הַנֶּעֱת, וְיִזְכֹּר אִן הַנֶּעֱת תָּאִיִּב לַלְּמַנְעוֹת
 10. בִּי מַעֲנֵה, אִעֲנִי אִן יִנֶּעֱת הַמִּפְרָד בַּלְּמִפְרָד
 וְהַיָּמִץ בַּלְּיָמִץ מִן הַמִּזְכֵּר וְהַמִּזְנֵת וְהַנִּזְכָּר
 בַּלְּנִזְכָּר וְהַמַּעֲרָפָה בַּלְּמַעֲרָפָה. וְקֵד מֵאֵל
 הַמִּבְרָאִיָּה מִן הַזֶּה הַחֲקוֹן קָלִיל, וְפָאֵלֵת:
 אֶת הַכֶּבֶשׂ אַחֲרֵי*, הָרִים הַגְּבוּהִים לִיעֲלִים,
 15. פִּלָּא תִּקְיִם עֲלֵיהָ פִּהּוּ שָׂאֵן אֶל עֵנֵד זְרֻרָה

(H.206,34)

4 por עסותה, Mal. 3,21

14 por אחר, Num. 28,4

- الوزن . واما זה הים גדול, זה לחמנו חם, והאבן
 גדולה, فليست نعت بل مواضع النصب بالعربية.
 וכן עלی تحفظ فی باب الجمع والفراغ, الا
 ما يتيح الاطراء ويشهد به الموجود .
 5 فقد افرز كبار الشعراء* سنורים*, وهو غلط.
 انما هو مثل ملوایم, וכפורים* ושמורים, בספל
 אדירים, פר בן בקר חסימים. وقد اضاف اليه
 بعض شيوخ التصريف בסעפים* מחזיונות לילה,
 ואفراد غير ضاد* قياسا على سعפים
 10 الذي هو الاغصان. وقد افرز قوم קס من صاحبه
 כסס ولا ينفصلا קס, وانما هي من الاتباع,
 كما في العربية قبيح شقيق*, حسن نس* * وغيرها .
 وقد افرز قوم גבוח עיניו فقالو בבוחיו,
 ובבה עינו فقالו בבוחיו, ומחלפות ראשי
 15 فقال מחלפותי, ומורשי לבבי فقالו מורשי,

(H.206,42)

5 por סנורים, v.H. p. 206 nota 37.

6 waw añadido sobre la línea

8 por בעעפים

9 por ? שאר

12 quizás debiera ser شقيق / * * por بسن, H. p.208 L 41, nota 41.

- וסמורות עיני פקאלו סמורות, ولم ينفصل منها
 واحدة قط. وقد جاء ايضا التزويج في اللغة,
 مثل مוצאיו ופרכאיו حملا واحدا محملا
 وهما اصلان, وشله הורו והוגו כלב דברי ס*
 5 وهما مصدرين من بنيتين خفيفة وثقيلة وهذا
 الاتبع* عند العرب كقولهم العشايا والغدايا
 جعلو الغدايا تبعا للعشايا على غير حق,
 وغيرها. وقد قال السلف الطاهر مليح ومديح
 عوض مليح*. وقد استساغ الشعراء جمع
 10 الانوار, مثل שכס וירח וכיסה وغيرها قياسا
 على כוכבי השמים וכסיליהם وليس غير כסיל واحد,
 وكذلك فعلت في الاحجار والجواهر, نحو
 לשם ויהיהם וכסף וזהב وغيرها, بوجود هم אח
 צורות כספיהם وكله تحامل على اللغة
 15 غير جائز, وان كان الشعر موضع ضرورة.

(H.208,50)

4 abreviatura de שקר, Is. 59,13

6 por الاتباع

9 por مدوح

(111)

*ואמא עין הַגִּלְט הַפּוֹחֵר נֶעֱנֵד מִן שׁוּר הַזֶּה

הַשֵּׁם תִּסְרִיף הַלְּעָל : שֶׁהִיא מִשׁוּהַכֵּחַ,

כִּלָּה מִיִּשְׁפָּה, פֶּאֶתְעַח הַזֶּה הַתִּסְרִיף מִן

שֶׁהֵם וִישְׁפָּה, וְכָל וְנִפְשׁ פִּנְיָנִיה מִן אֲדָמוּ עֵצִם

מִפְּנִינִים, הַלְּזִי לֹא יוֹגֵד מִנֶּה פִּרְדָּא, וְהוּא אֶרֶץ 5

נֶפֶשׁ יִשְׁרָאֵל, וְהַזֶּה תִּסְרִיף לֹא יִשְׁתָּ. וְכֵן אִיכָּא

עַל תּוֹקִי מִן תִּסְרִיף הַלְּעָלִי אֶל עַל חֲקָאִתָּהּ,

פֶּקֶד תִּסְרִיף שְׁרֻחָהּ, וְכֵן תִּבְדֵּל בְּעִצָּהּ בְּעִצָּהּ,

כֵּן הַסֵּרֵם חֲדָע, הַלְּזִי הוּא בְּעִנִּי הַלָּא חֲדָע,

כִּי הַלְּעָלִי בְּכַחַךְ מָקָם אֲשֶׁר הַלְּעָלִי, וְאִלּוּ יִעֲשֶׂה 10

מָקָם וְאִם יִעֲשֶׂה, אִלּוּ נִסְתָּה מִפְּנִי בְּעִנִּי לִלְעָל.

וְכֵן אֶתְעֵד הַשָּׁעֵר בִּי קוֹלֵה אִלּוּ דְּמַעַח

בְּחֵרִי נִדְחָו מָקָם לִלְעָל, וְלִפְטָה אִלּוּ תִּכּוֹן לִמְרֻגָו

וּמִיִּשְׁפָּה, וְכֵן אֶתְעֵד שְׁרָחָה עַד הָעִרְבִי, וְכֵן קִיַּל

לִלְעָל הַאֲמִנְחִי לִרְאוּת בְּסוּב יִרְיָ מִחֲדוּף הַבְּיָבֹאב 15

(H.210,59)

1 al margen superior derecho: 12=12, se refiere a 112 ?.

באזאר אַז אַדמײַקעניי אוּמא אַשֶׁה זֶלֶק .
 וּפִי קִרְאָן אַל־עֵרֶב : וְלוֹלָא נִצֵּל אֱלֹהִים עֲלֵיכֶם וּרְחִמֶה
 וְאֵן אֱלֹהִים רַחוּם וְיִתְדֵיכֶם עֲנֵדֶם אֶחָד תִּכְמֹ
 אוּמא אַשֶׁה . וְחֵרֶף זֶה יִכּוֹן מָקָם אִסֵּר :

5 עַם זֶה נִצְרָתִי לִי . וְתִכּוֹן הַבָּיִת עֲוֹשׁ אִסֵּר אִיפֹא , שֶׁל

הַתִּלְכוּת אִתּוֹ הַתְּקַדִּישׁ שְׁמוֹאֵל . וּלְפִטָּה אִסֵּר

אִזָּא גַּת * בְּעַד מַעֲרָפָה פִּהִי בִּמְנוּלָה הַזֵּי , שֶׁל

הַבְּנִיָּא אִסֵּר הַשִּׁיבּוֹר , הָאִישׁ אִסֵּר יַעֲשֶׂה בְּזִידוֹן ,

וְאֵן גַּת * בְּעַד תִּכְרָה פִּהִי רַבֵּחַ לַלִּקְלָם חֲמָא

10 לֵה , כְּקוֹ * וְאִישׁ אִסֵּר יִסְמָא וְלֹא יִתְחַסֵּא * * לִכָּן

הַלִּקְלָם נֶאֱחָס , כֵּל אִסֵּר יִבְי * בְּעַד תִּכְרָה * פִּהִי הַזֵּי

יִבְיָז לַלְשֹׁנָא * אִסְקָטֶה . וְעַד תִּכּוֹן לְפִטָּה אִסֵּר

פִּי מַעֲנִי גֵּיבִי הַזֵּה , שֶׁל הַזֵּי וְהַזֵּי וְהַלְלִין וְהַלְלִין *

פִּלְזִי שֶׁל הָאִישׁ אִסֵּר פִּלְזִי , וְהַזֵּי זֶה הַבְּנִיָּא אִסֵּר * חֲסִי *

15 וְהַלְלִין הַבְּנִיָּא אִסֵּר עֲלֵי עֲבֹד , וְהַלְלִין וְכָל

(H.210,67)

7 por גַּת

10 * * al margen derecho añadido: שְׁרַחַה וּרְגֵל יִתְחַסֵּא וְלֹא יִתְחַסֵּא .
 וְלוֹלָא : אִישׁ יִסְמָא וְלֹא יִתְחַסֵּא .

11 falta texto, H.: v. p.210 nota 64. , הוּ אִזָּלָא לִלְכָּלָא

13 v. Petri Hispani, *De Lingua Arabica Libri Duo*, ed. P. de
 Lagarde, Göttingae 1883, reimp. Osnabrück 1971, p. 14

14 abreviatura de אִסֵּר חֲסִי , Num. 34,2

(112)

- הַנִּסִּים אֲשֶׁר נִסָּא לָדַן וְתִכּוֹן לִפְתָּה אֲשֶׁר עָלֵי
 אֶכְרֵם מִן הַזֶּה . וְכֵן יִבְרָא קוֹם מִן עָלֵי מִיּוֹחַ וְהוּ
 גַּם מוֹדוּ , וְאֵינָם בָּאֵי בִּי הַרְבֵּה וְהַיִּתְּוֹת וְהַיִּתְּוֹת ,
 עַל מִן אֲהָרִי , בְּכִי כָּל נְבִיאָה , בְּכִי עוֹלָלִים וְיִזְנָקִים ,
 5 הַמְּגוֹר עַל מִן הַהוֹרָה , חֶרֶב מִן מִיּוֹחַ , סִיף נֹו
 גְּרָרִים . וְכֵן חֶרֶב חֶרֶב , וְכֵן אֶתְּוֹת בְּעַם הַשִּׁיחַ
 אֶתְּוֹת מִן וְאֶתְּוֹת קוֹם וְכֵן בְּעַד . וְכֵן יִבְרָא
 מִן חֲרוּף הַמַּעֲנִי אֶתְּוֹת , וְכֵן דַּעֲתָה הַצְּרִיכָה אֶל זֶה
 נִפְתָּה כֵּן וְכֵן הַלָּה , מִן וְכֵן לְעַבְדִּים ,
 10 וְכֵן הַמִּם שָׁקֵט מִן וְכֵן חֶרֶב , וְכֵן וְכֵן
 יִסְתַּנֵּן עַל הַתָּנִי . וְכֵן הַמִּם אֶל הַמִּם דָּבָר יִנִּי
 אֶתְּוֹת מִן וְכֵן אֶתְּוֹת לְהַתְּוֹת אֶל
 תִּכּוֹן נִסִּים צְרִיכָה , מִן כָּל הַמִּם מִן וְכֵן ,
 כָּל מִן מִן מִן , וְכֵן אֶתְּוֹת דָּבָר אֶתְּוֹת ,
 15 וְכֵן קֵל : אֶתְּוֹת מִן וְכֵן מִן , וְכֵן מִן

(H.212,76)

13 abreviatura de קדשים , Num. 16,3

15 el texto añadido en letra menuda bajo la última línea parece aclaración del copista que no entiende la intención del autor al presentar el ejemplo ni su posterior aclaración, y dice: النسخة فيها لا تخشع والنص ليس فيه لا وكلام المؤلف يدل على انه اشتبه لان يقول: אין
 "En el texto dice lo'nehshab ('no se estimaba') y en este texto no aparece lo' ('no') y las palabras del autor indican que ya lo ha precisado porque dice 'en ('no hay')".

(112 v)

- حرفان من حروف النفي ويستغني عن أحدهما . وقد
تبدل איפה عوض איפה, وقد يكون سؤال عن حال
كقو* איפה האנשים? الجواب: כמור, כמורם, فلا
حاجة بك الى امتثال ذلك في الشعر، وهي عند السلف
5 حروف التشديد والتبعيض، وهي السمية* عندهم כיעוס،
وهكذا قالو אכין ורקין כיעסין. والفاظ الشرط
تتعاوض مثل כי אף כתי, אף* אף כתי. وقد
تبدل حرفي الاستفهام* عن אף وكذلك אף يستغني
به عن الها، والتى* قو* אף כי אשר זלה, وكثير مثلها،
10 האף אכנס אלד, وهذا ما اجتمع فيه ايضا
علما لان الها* للاستفهام، وآף ايضا للاستفهام.
والروابط العبرانية تحرز فيها وتوقي في
تصريفها، فانها دستور عظيم وقانون جليل للشاعرة،
ومن هنا دخل المنتقدون لتعنيف من عنف منها
15 شيا* من شيوخ الكلام. قال بعضهم: ואל חגבה ואל

(H.214,87)

5 por السمات

7 por א'ר

8 [مثل في:] האף חספה قالها* تغني في
الاستفهام."(Como en): ¿acaso suprimirás? (Gen. 18,24) en que el hā'
('acaso') permite prescindir de la interrogación..."

9 corrigido sobre la línea por: ألا ترى

15 por شيئا

- ירום לבבך למען כי תחלים, פסרף לפטת חלה נון
 מנים المرتبطة في هذه اللغة حيثما وقع
 الا عند شرح פלפון לא חליח, למ תתויי* על ראי
 صاحب המרגום القائل لا سبرت لمتحب, وهو عنده
 5 ذاتي, ولذلك كان خفيفا, فلم يعترض قوله.
 وقال غيره: היום* ביני ובינך* ולא אסה לחלוחך
 فشنت وضرب بها الامثال تعصبا. باب גלה
 ما ارتبط منه مع الاذن جاء خفيفا גלה אח
 און ספנאל, וגולה אח און, למ ישנז منه שז. 10
 وقد وهم فيه كثير من الشعراء فصرفه ثقيل.
 قال في بعض مراثيه: הסקס וסוב כי מוח אנוס
 בו סיגל און אנוס לו היחה קסבת. واعلم ان
 كثيرا من الشروح يختلف باختلاف المراتب,
 واعطيك من ذلك دلالية* قليلة. باب דער
 15 ما جاء منه برابط الباء فهو الزجر والردع

(H.214,97)

3 sic, por אטיבוא

6 por / היס ** וביניך por

14 por דלאל

(113 v)

וַיִּגְעַר בּוֹ אֱבִי, לֹא גִעְרָהּ קִיּוּמָהּ הַעֲנֹתוֹתִי, וַיִּגְעַר וַיִּי'.

בְּהַ הַשְׁתָּו, וְאִזָּא אִשְׁטָלְהָ רָגַע קָטַעַמָּא בַּחְתָּ :

גִּעְרָהּ גִּזְרִים אֶבְרָתָהּ רָגַע בְּדָלִיל שְׂכָם סַחֲתָה,

גִּעְרָהּ זָרִים אֶרִיזִים, גִּעַר הֵיחַ קָנָה. וּוְהֵם נִיֵּה חֲלֻק

5 מִן הַשְׁמֵרָא * מִמְרָוּ מַעֲנֵי הַזֵּיכֶר יִגְמִיר בָּא *.

בָּאָב חֲסֵה אִזָּא אֶרְתֵּבְתָּ בַּחֲרַף עַל אוֹ אֶל

כָּאן תַּעֲבִיבָא : אֶל חֲתֻמָּה עַל הַחֲפִז, אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ

יִחְסְקָהוּ, וְדֹנֹן הַזֵּיכֶר הַרְבִּיטִין הוּא מִן הַזֵּכֶר וְהַדְהֵשׁ :

הַחֲתֻמָּה * , וְיִחְסְקָהוּ מִגְעָרָתוֹ. וְלֹם יִתְחַרַּז הַשָּׁעֵר בְּקוֹ *

10 אֶל הַחֲתֻמָּה בְּכָל אֱלֹהֵי חֲסֵה כִּי בָאִין עֲשִׂים וְאֵשׁ יִאֲפוּ בַּצֶּקֶם

וְכָאֵל אִיכָא * : וְאִתְּכָה מִשְׁלֵמָה הַמְדִּכָּה בִּס * * כִּכְתּוּ פְּנִינִים לַעֲדָרִים

וְלֹבִדֵּל הַסִּימ בְּלִפְטָה עַל קָאֵל עַל שְׁלֵמָה לַסִּיחַ מְרָאָה.

חֲתִי נִי אֲחֻלָּאֵף הַסִּיחַ וְהַמְּבָנִי תִּחְלַף הַשְּׁרוּחַ, הֵל

תִּרְגַּע אֲזֻדָּאָה, מִשְׁלֵב בָּאָב מְרָשׁ הַשְּׁחִיל הַחֲסָסִי

15 מִנֵּה מִן הַנְּמוֹ : הַבָּאִים יִקְרָשׁ יִקְרָשׁ, וְהַשְּׁחִיל הַשְּׁלָתִי

(H.216,9)

9 por החממו

11 añadido sobre la línea/ * * mem tachado y corregido por
het sobre la línea

- ضده من القطع والاستئصال : וְשֹׁרֶק * מארץ חיים
 סלה, וְכָל חֲבוּאָתָה * תִּשָּׁרֵשׁ * . * . * .
 الثقيل منه من الزهد في الشيء * والكراهية له , مثل
 קל אכל תחשב נפשם, וְחִיכּוּנִי עֲלֵמוֹתִי,
 5 والخماسي المزيد اليها يأتي المكروت * ويعتمده * * ,
 مثل החעיבו עול, החעיבו עליה אי אתי
 החועבה, ולא פינתקש המעני , ומל זהו זה .
 العربية , اعطيك مثلا او اثنين : اسقط * الرجل اذا
 عدل وسقط * اذا مال عن الحق , וקשם אמרי אמת
 10 مجانسا للاسقاط وهو العدل . وفي قران العرب :
 يحب المقسطين . ومثله في العبرانية והחפירות
 קש לאזניה تعرضון للبيع ولا تشتري لكم,
 والبيع التام : הן בעונותיהם נמכרותם
 والعرب تقول : ابعت الشيء * , اذا عرضته للبيع,
 15 وبعته , اذا خرجت عنه بالبيع , وعسى هذا من بابه

(H.216,18)

- 1 H. 216 L 10 p. וְשֹׁרֶק .
- 2 H. 216 L 10/ * * por תִּשָּׁרֵשׁ , Job 31,12. חֲבוּאָתִי .
- 5 por * * / מכרו .
- 8 H. 216 nota 14. p. אקסט .
- 9 por قسط .

(114 v)

- باب رאה الذي هو السمات كل ما جا*
 منه مربوط بالبا* : עיני הראינה פה, וראוי
 וראוי פפגרי האנשים, الا ما انحرف على حقيقة
 المشاهدة : לראות בסובב נני, לראות בסופת
 5 פחיקה, وباب التذكير والتأنيث. كن ايضا
 منه على استشراف منه واستقره واستشمر
 مجاريه, وافهم ان التذكير هو الاصل والتأنيث
 هو الفرع, ولا تحمل عليه القياس الا في ما
 يبيحه الاطراد وان شذ, وعلى ان الشذوذ
 10 لا يعمل عليه الا عند انقطاع الحجة لاستضراد* .
 وانا ارشد الى تأليف صغير الجرم كثير الفائدة
 לשון מקטילה ر* الله في التذكير والتأنيث, ينتفع
 به في مذكرات هذه الجمل, فاهتد بهذا
 القليل الى الكثير. وجميع الوجوه المتقدمة وما
 15 يأتي بعدها ليس بقدره الانسان اذا قرئ

(H.218,27)

لاستطراد 10 por

شعرا او حبر خطبة او ولف* رسالة لا يغادر
 منها شيا* وان يتكلف مراعاتها باسرها ،
 فانه سبيل وعمر وامر بكره وانما اشرت*
 منها بطرف وحفظت* من كثيرها على نتف لتكون
 5 لك تذكرة، ولمن لم يشذ من هذا الشأن بنصرة*
 فانها كالا اساس للبناء، وعلى قدر وثاقته
 وجودته احتمال من رفع السمك وا تشاء .
 واذا جعلت هذه الاغراض هذا، نظرك وحيال خاطرك ،
 وحفظت محاسنها ومعاليها وتحفظت من مصارعتها*
 10 ومهاويتها* سلعت مما سقط فيه غيرك ، فالسعيد
 من وعظ* بغيره ، واذا حليت قولك بما يمكن* من
 رسومه ووشحته بما تيسر من رقومها جا
 شعرك من الاستكراه بعيدا ومن التكلف شريدا ،
 وحينئذ يفعل في القلوب* السليمة ما يصنع
 15 الويل في التربة الكريمة، ومعظم في اعين الارباء

(H.218,36)

1 por ألف

2 por شيئا

3 parece añadir اليه ؟ اليها ، falta en H. 218 L 29.

4 por حضضت

5 por بنظره

9 por مصارعتها

10 por تاييها

11 por / وعظ H. 218 nota 33

14 en el texto dice: القلوب

- ويعزّ في قلوب البصرا* ويعطونه القياد ويعزون
 لصائغته بالتوحد والانفراد . فقد قيل : اذا خرج
 الكلام من القلب وقع في القلب، وان لم يخرج من
 القلب يجاوز* الاذن . وعسى قايلا يقول لي : هلا* *
 5 حرزت في كلامك هذه الوصايا المألوفة وتحررت
 من العثرات الموصوفة، فسلم كلامك من النقد
 وبرى* من القدح ؟ فالجواب : لا ، بل انا معترف
 مقترف لوجوه منها نقصان فطرة البشر وانحراف
 بريقه* الحي الناطق باختلاف الامزاج وميلانها
 10 وان المعتدل منها غير موجود . فقد قال احدهم :
 من العجب ان تطلب مني خلقا معتدلا وطعا* ستوبها
 وانا مركب من اضرار . وايضا ان الكلام
 الموجود لي منه ما قلت ايام سكر الشباب
 وبلهنية، اي العيش الهني الصبا، وانا يومئذ غير
 15 متحنك، فجا* بعضه سخب* في الانا* وسخب* في الارض

(H.220,45)

4 هل * * por wāw y zayn corregidos sobre la línea/

9 ؟ ويحتته corregido al margen por

11 طبعها por

15 سخب por

وفات عن يدي ، ولم يمكن استدراكه* . وان لم
تشبهه حجتي ولا اقتعته مقالتي ، بل قصد
تفنيدي على اني اوصيت بالتحفظ مما قد ابحث
بعضه لنفسي ، قلت له ما قال بعض الزهاد :
5 ايها الناس ، لو لم يحظكم الا ما* لا ننب له
لما وعظكم اهدا* . وقال غيره من السياح :
ايها الناس ، لا يمنعكم اسوأ ما تعلمون منا
عن قبول خير ما تسمعون منا . وقال سقراط
المتاله في وصيته : لا يمنعك تقصير الواعظ من
10 العمل من الانتفاع بوعظه ، وهذا في نهاية
من الكفاف لمن دان بالانصاف .

(H.220,52)

1 H. p.220 L 46. ? אסתר אבה

5 por من

6 por احدا

وان قد اتيت*

على عيون هذا الخبر وقاربت ان اقضي منه الوطر

فاكاله* بتقدير عشرين فصلا من فصول الهدية

في محاسن الشعر، وهو بعض ما صنفته الطبقة

15 العالية وفرسان الكلام وامراء النشر والنظام

(H.220,54)

11 comienzo de la segunda parte de la cuestión VIIIa.

13 por فاكاله, el uso de IIIa forma por IIa puede ser hipercorrección, ya que es frecuente la sustitución de IIIa por IIa, v. Sketch..., notas 159 y 160, o el alif marca acento, v. Sketch..., 3.1.1

- من الاسلام، ان هي الغاية التي لها اجريت من هذه
المقالة، وما قدمت من قبل انما هي سياقة
وتسهيلا . وهذه الابواب التي استأنف ذكرها
هي التي قاربت الوجود في عبرانياتها اذا
5 حصر جميع كلامهم في هذا الشأن ما لا يدرك
عندنا ولا يلحق في لغتنا . واجلب في كل فصل من
فصول قولهم مثالا واحدا من ابیات الشعر
العربي ، واحذ وعليه ما اجدته في النصوص المكرمة
ليلا تشرذ ويظن انا مقصرون ايضا عنهم كل
10 التقصير، وان لغة العرب انفردت بهذه الطح
وتنافي الخلا، وان لغتنا خلية منها وان لم تكن
نفسها في بعض الكلام . ففيها اشارات دالة
يقضي بها الى اكثر منها . وسأشير ايضا
الى شي من الامثال والا حاجي ، فانها عندهم من
15 الكلام المحكم وضرب من ضروب الحكم، والمع

ايضا بهيسر من ابيات المعاني ليكون لك في ذلك
 هداية لما تحاوله من هذا الشأن . ثم احضر
 ما يتيسر لذكبي من كلام شعراء طقتنا في
 هذه الابواب، اما ان اخذو في ذلك الطريقة
 من الاسلام بعد وجود* ذلك في النصوص، واما ان
 يقع له بالبحث والاتفاق، وما لم اجده لها
 بركب الباب مما خلوا حتى يقع اليك فتلحقه
 او يتاتي لك بحول الله، فتخلقه* بمشيتيه
 وتسديده وهو ولي الامداد بالتوفيق والارشاد
 الى ما سوى* الطريق بمنه وبمنه، لا اله غيره ولا
 خير الا خيره . وهذه تسمية الفصول حتى يرد
 عليك بيانها ان شاء الله تعالى وحده
 لا شريك له :

الفصل الاول في الاستعارة الفصل ٢* في الوحي والاشارة
 الفصل ٣ في المطابقة الفصل ٤ في المجانسة

(H.222,72)

5 las tres primeras letras borradas y corregidas sobre la línea

8 por فتلحقه

10 por من سوا الطريق H. 222 L 68, nota 68

14 en cifras todos los capítulos

- الفصل الـ ٦ في التقسيم الفصل الـ ٦ في المقابلة
 الفصل الـ ٧ في التسليم الفصل الـ ٨ في التردد
 الفصل الـ ٩ في التتبع الفصل الـ ١٠ في التبليغ
 الفصل الـ ١١ في التتميم الفصل الـ ١٢ في حشويته لا قامة*
 5 الفصل الـ ١٣ في الاستثناء* الفصل الـ ١٤ في التشبيه
 الفصل الـ ١٥ في الاعتراض الفصل الـ ١٦ في الغلو والافراق
 الفصل الـ ١٧ في التصدير الفصل الـ ١٨ في حسن الابتداء*
 الفصل الـ ١٩ في التخلص الفصل الـ ٢٠ في الاستطراد
 وان قد قدمت ان الشعر هو علم العرب، وان اليهود
 10 تابعة لهم في هذه الصناعة، فليست اسوغ قول من
 انكر مراعاة هذه الوجوه من فصول البديع وقال
 بقلة الاضطرار* الى احتالها بحسب الوجود والطاقة،
 ان العرب اصطاحت عليها، وقد جعلتها كالات
 لكلامها والمتاع لقرضها، فوجودها في اشعارها
 15 صارت عندهم ذوات اذواق، وبعد منها صارت

(H.222,85)

4 añadido sobre la línea: معنى

12 en el original الاضطرار

- تفهة سخة، وان لم تكون برهانية بل اصطلاحية،
 وعلينا ان نجعل معهم عليها بحسب وجودنا وطاقتنا،
 ان لا يصح ان تكون لهم تابعة في الجزء دون*،
 وفرفوريوس الصوري* صاحب المدخل الى صناعة المنطق
 5 يقول: ان الصناعات لا تستطاع الا بتابعها*
 والاتها، وباسماء الآلات والمتاع يعرفها اهلها،
 واذا رآها اهل الجبال بها كانت لهم سخرًا
 ولعبًا، وهذه الابواب المقيدة وشبهها ما
 لم اقيده لعدمها في العبرانية هي امثلة الشعر
 10 والآلات واعوانه على الرقة وادواته على لطف القول
 حسب ما يبدا والى اهل الفهم. وقد وجب قطع الكلام
 والابتداء* بشرح الفصول وبيان اغراضها بتأيد وعونه.
الفصل الاول في بيان* الشعر وهو باب
الاستعارة.
 15 ان هذا الباب من اشرف اقطاب الكلام والطف

(H.224, 94)

3 falta texto, por ejemplo: الكل; H. 222, nota 87

4 por السوي

5 por بتاعها

13 por محاسن

- محامد النثر والنظام، لان الشعر لما كان على
 ربي واحد ووزن لا بد من اقامته، و*كانت حروف
 بعضه اقل من بعد * عدد ا، واقل وزنا ولم يستقم
 للشاعر ان يضع الحرف موضعه لا اختلاف الوزن، وضع
 5 مكانه ما يدل عليه مما به بنائه الذي ذهب اليه .
 واعلم ان مع هذا البيان الذي يضطر اليه صاحب
 المنظوم ويجعل به الكلام صاحب الكلام المنشور
 ان الاستعارة من اجل ما يصرف من الوجهين المذكورين ،
 وان كان المحكم اوثق اصلا والاستعارة عليه *،
 10 لكن عليها طلاوة، وان الكلام اذا كسوته ثوب
 الاستعارة * جعلت ديباجته ورقت زجاجته . فبين
 الكلام الستعار والعريان مثل الذي بين العي والبيان ،
 على ان قد اقلب* منه لبعض شعرا* الملتين ما يسمح
 سماعه ويعظم استفذاعه* وهي علة الافراط .
 15 ومن انكر هذه الاستعارة من فهما* وقتنا كابر

(H.224,5)

2 falta ان

3 por بعض

9 por تليه

11 al margen añadido:

وحليته حلية البناية والاشارة

13 por اقبل

14 por استفذاعه

העינין והתחיקי וחדן ען סוה הפריק פולסטערה
 פי נסונו ככירה לא תחסא * בסרעה פלא בוס בהא ,
 בל לא פנא * עניה . ומן פהם זלק וקלה עלמא תקיל **
 פיה ארא * שער * הערב בעד וקוד , פי הכב הנביה *
 5 וקד גליה לך מניה קליל מן כסיר וביאדא מן יגור *
 אז הגרש התקריב באלדל וטרק האגמא באלאטאלה
 פמן זלק :

אם תדרך * אישון לילה. בני אשפתו. גפי פרומי קצת * .

גיד ברזל ערפך. דלתי פניו. זגן שמים. הר הרים

10 הכון כעיק. זיו * כבודה. זלעפות רעב. חלב הארץ.

אל ילדותיך. סבור הארץ. ילד יום. יין חמסים.

כובע יסועה. כנפי שחר. לחם עצלות. לכון זהב.

בעיל צדקה. כשהלחם. נבלי שמים. נכף חכמי.

קשון יכעיק. שפת היריעה. עפעפי שחר.

15 עבותות אהבה. פרי כחשבותם. פני המלחמה

(R.226,13)

2 por תחסי

3 por תלד * * / גני

4 por הנביה * * / שער

5 por ; וביאדא מן גזיר H. ; וביאדא מן גזיר

8 por , קח Prov. 9,3 * * / הדרך

10 por זיו

גפורן שמיר. צעדי אונז. קרן מסיחו. קורי עכביש.
רוח קנאה. רשפי קשת. שבט אפר*. שטט צדקה.
חורת הסד. חיסרות עסן.

- وقد افصحت العرب بتفضيل هذا اللسان واعلنت
5 بتعظيمه وجعلته من مفاخر اهل البيان، وهتفت
باثبات الفضل لمتحلي ذلك في اشعارها كما
جاء منه في قرآنهم، نحو انه في الكتاب، واخفف
لهم جناح الذل من الرحمة، وانهم* لهم الليل نسلخ
منه النهار، واشعل* الراس شيئا، وكثير مثله
10 يغوت العدر جلبت لك هنا، وفي ما قيل وبعد ذكر
قران العرب ولم استشعر التقطت* الباذر الذي
انتحله اهل الريا* من فقها* ملتنا في زماننا،
اذ رأيت رؤسا* المتفقهين وعظما* المتكلمين رَبِّي
15 سَعْدِيَّة و رَبِّي هَامِي وغيرهم من المتكلمين يستشهدون
به مستعينين على فك المعاص من النبوات

(H.226,23)

2 por אפי

8 por واية

9 por اشتعال, Qur. 19,3

11 por التمت

(120)

نعم وبشرح النصارى على ضعفها، غير ان هذه
الطبقة المذكورة اليوم تذكى سمعها وتحدق
نظرها الى دقايق الناس وتتعمق عن كباثر
ذاتها، وعن مثل هذه العبرة يقول السلف:

5 סול קורה סבין עיניך, הם القاילין: כל האמר

זכר חכמה ואפילו ביום הזה העולם נקרא חכם,

فالمحفوظ من كلامهم هو اللب العلمي لا

بالقشر الجري . رجع بالكلام . ومعنى

الاستعارة الكلمة بشي* لم يعرف بشي* قد عرف*،

10 وهذا كله اذا عجمته بانسان التسبير

ووزنته بميزان التحرير ظهر اليك فضله .

والاستعارة قد تقع بجلي من القول وخفي منه ،

فالجلي مثل ما قد منه ، والخفي مثل הסטים

סספריח בבזר אל وما تلاء بين انه من القول

15 المجاني لا المحكم كقو* : אין אומר ואין דברים

(H.228,32)

9 H. 228 L 28 p יערף

(120 v)

وما اتصل به . فقد اعتقد بعض الرؤساء ان الـ אומר
 الكلام المجموع והברים الاسماء والحروف المفردة ،
 واما יום ליום יגיע אומר ، فهذا النطق
 المستعار ، يعني به تأثيره بتشريقه للشمس
 5 من الشرق كل اربعة وعشرين ساعة بانتهى * دوره .

واما מקצה השמים כוונתו ، فحركتها
 الخاصة بها من المشرق * الى المغرب * * באז فلك البروج ،
 فيقضي بها مدة العام من الاربعة ازمنة .
 واستخرج على يدك من النصوص الكتابية منها ما
 10 يزيدك ولعا بها وحرما عليها . واذا استقرت
 اشعار مشاهير الملتين وتميزت بعد مراعيها
 زدت ايضا اليها نشاطا وبها اغتباطا .
 اما انا فساويت * من خطبة ولفقت من رسالة
 وقضت من شعر ، فعلى هذا الاسلوب جريت بعد
 15 وجودي اياه في الكتب المقدسة ، ولذلك لم ادخل نفسي

(H.228,41)

5 por انتها *

7 mīm añadido sobre la línea/ * * mīm añadido sobre la línea

13 por فما حبرّت ؟ فما صحبت .

(121)

منه في هذا شي* لكونه فيه فاشيا الا ما لم
ينتج لي سهله ولا لاح لعيني دليله . فمن
استعارات العرب في طول الوقوف على الديار
وبكا* الرسوم الدارسة الاثار :

5 وقفت بها حتى زوى العود في الثرى وساق الثريا في ملاته*

فاستعار للفجر ملاء* ولا ملاء* له ، وفي هذا
البيت ايضا غلو ، وهو احد ابواب الهديع على ما
ستراه في بابہ الا ليق به ، وهو قو* : زوى العود في
الشي* والتراب لا يذفي اي لا يعفن فكان الوقوف
بلا غاية . ومثله في الايغال قال العبراني يصف

10 ايضا طول الاطلال على الاطلال ان يقول في قصيدته :

עד יראשו* אבני נצוריהם אהי סופד וכזרם בכי ירסבו ,

هذا ايضا بلا نهاية ان جعله مربوطا برطوبة

الحجر من دموعه . واعلم ان قد يجتمع في بيت

15 واحد من وجوه الهديع اكثر من هذا ، وفي النصوص

(H.230,51)

1 H. 228 nota 41

5 añadido sobre la línea: الفجر

6 ملاء* por

9 el texto está dislocado, debería decir: اي التراب، لان
العود لا يذفي ولا يعفن

12 por ירסבו

من ذلك ما سيبدو في مكانه اللائق * به . وفي

الاستعارة قال ابن جبرال*:

ولبش ليلا شريون افلا ورعس بحنيت برق دقرو،

فاستعار لظلمة الليل شريون، ولنور البرق حنيت،

5 ومن صفته دقرو، وجميعها من اسباب الحرب فقرب الصواب.

الفصل الثاني

في محاسن الشعر وهو باب الوحي

والاشارة .

الاشارة ما يشار اليه ولا يدرك، وقد قيل:

10 الاشارة واللفظ شريان*، الاشارة بمعنى

لفظ قليل يدل على معنى كثير باللمحة الدالة.

قال شاعرهم:

بريت* على الوادي فحرت ماؤه* * وكيف يحل الى ما* اكثره دما* * *

فقوله: فحرت ماؤه*، اشارة دالة على ان الدمة

15 كانت دما وشرب الدم يحرم. ثم زاد معنى عجيب

(H.230,59)

1 segundo lām añadido sobre la línea

2 por ابريال

10 por الشريان

13 por * * * / ل* * * añadido sobre la línea,
el 20 hemistiquio parece corrupto.

14 por ل*

في قوله : اكثره دم، فدل ان الدم المبكى كان
اكثر من ماء الوادي المذكور، واشارات
العبرانية بتنوع * انواع كثيرة، فمنها :

ענדי צפון ובאי הימן يريد روح צפון وروح הימן،

5 ثم افرد كل ربح بفعلها فقال : הפיחי ידני , بذلك *

العله وهي : יזלו כספיו , ثم وصفه العلة :

יבוא דודי לגנו ויאכל פרי סגדיו . وبعض شيوخ

التفسير جعل مثله اوفر לצפון תני ולחיסון

אל תכלאי , قال : انه استدعى هاتين الريحين .

10 وهذا وهم، انما צפון هنا العراق وحיסון بلاد

الروم، لتصرف كل ناحية منهما ما لديها من

الجالية، واستغني * بذكر الجبهة دون الريح . وقد قال :

ורודף קדים, يريد روح קדים, مثل ורוח הקדים

נשא אח הארבה . ومن الاشارات طريقة ثانية

15 في قوله : ויחזקצו * כמו לבוש , الذي لا يشبه الا

(H.230,67)

3 por تنوع

5 corregido al margen por وذكر

12 por يستغني

15 por ويحזق

- على جسم، فإذا لا ثبات لهما . ومثله : **ואחסלקה**
קבור קני , الذي لا جلد عليها فليس يتخلص بشي* .
 ومن رهطه : **קבורת תסור יקר** , الذي لا قبر
 له بل **סחוב והסלק** . ومن جعل من هذا **קפחבא**
 5 **רוח** , **והקפוח ראס לו** , فهو متوهم، وإذا نظرت
 موضعها لم يخف عنه وهمه . والعرب تقول في مثل
 هذا إذا أرادت أن تصف أحدا بالصفة تقول :
 به **دا* ضبي*** ، **إذ الضبي*** لا **دا* به** ، ومن أخالهم
 في صحة الجسم : فلاق **اصح من ضبي*** و**اصح من فلس*** ،
 10 وهو **فرخ النعامة** . ومن الاشارات الكتابية :
לפני אפרים ובנימין ומנשה עזרה אח גבורתיה ،
 يشير الى **ארון הכרית** **الراجل*** في هذا الموضع حسب
 ما تراه في ترتيب **الدגלים** . وللاولين اشارات
 تدخل في **الرموز نحو*** : **ויקח את חניכיו** , الذي هو عدد
 15 **אליעזר** . **فالاشارة اليه فقط** ، ونحو : **ידיו קמה**

(H.232,77)

8 por ظبي

9 por / ظبي**

12 H. p. 232 nota 76 **אלי** **חל**14 H. p. 232 L 76 **והו**

(123)

- الذي هو عدد سكنى القوم بمصر ٢١٠ سنين*، ונשחחיה
ונשוכה אליכם رمز لهم بالسلامة، כי טוב כל
ארץ מצרים לכם הוא رمز الى ונצלח את מצר*،
وتبع التأخرين هذا*، ذكر ר' سمואل באון في
5 פרשה אלה הדברים ان موسى ع* افضل الس* اشار
بالتقريب الى مدة الدولة الى * عدد ונשנחם בארץ.
ومنهم من اشار الى مدة عمران البهت الاول
من عدد זאת יבוא אהרן، ومنهم من اعتقد
פלגז רחם מזכר انه אברהם عالس* وهذا كله
10 يقال فيه: جهل لا يضر وعلم لا ينفع. واما القصور
القاتر، فهو سعيهم في استخراج مدة אל קץ المنتظر
قربه الله من مثل هذا الحسابات الموجودة في
ספר דניאל عالس* وغيره التي لا يصح منها واحدة
على كثرة المستور من* فيها ولا وعظ التأخر
15 عدم اصابة المتقدم، بل جرى كل واحد منهم في

(H.232,86)

1 por سنة

3 abbreviatura de מצרים

4 H. 232 L 79 p. 108 H.

6 sopra

14 por L

(123 v)

- سبيل غلوائيه د ون تثبت، وما كان يستكنم الله
 عز وجل نبيه ويعلمه انه مكتوم ثم يكشف لمن هو
 دونه بدرجات كثيرة على هذه الوجوه الضعيفة، ولا
 شك انه سيد وذلك قبل كونه على ايدي الجلة من
 5 العلماء كق: * הַמַּסְכִּילִי עִם יְהוֹנָן. والخبارات *
 مع الاشارات منه، فمنهم في سبيل الاجلال: אל
יפל לב אדם עליו, ימיד לבך עליו, אם נשקרו
הנערים את האזה ימיד איה، فكني عنه بالنعרים،
 فكان الجواب: ויהיה כלי הנערים קדש. وكان ما
 10 نظر بن גבריאל الى هذه الكناية، قال:
ואיך חזרוק רחבך * לנגדי ובגני נעורינו אפיקם،
ארא בגנינו، ושל אפס כי נאץ נאצת את
אזכי יני، ושל: ובקש יני סנד אזכי דויד، وهو
تأدب من יחונתו والاشارة الى ابيه. ومن هذا
 15 النمط عندي דרש יני בהפצאה קרא בה * קרוב

(H.234,96)

5 * * * corregido al margen por الكنايات

11 por רמח"ן

15 abreviatura de קראהו בהיותו

(124)

يقول : التمسوا الله مهما كان موجود وادعوه مهما
كان قريبا ، وهو تعالى لم يزل ولا يزيل موجودا قريبا ،
وان كان لا يقرب من شيء ، ولا يبعد من شيء ، ولا يتصل
بشيء ، ولا ينفصل عن شيء ، فصار الالتماس والدعوة غير

5 منقطعين ، ومثله : יִקְאוּרָה עִם שֶׁשׁ וְלִפְנֵי יְרַח
דֹּר דֹּרִים , مهما كان ايضا * شمس ولا ح قمر ،
فخوفهم منك غير منقطع ، ومثله : לִפְנֵי שֶׁשׁ יוֹר
שָׁמַי , يتناسل ولا ينقطع ذكره مهما كان
الشمس ، يريد : مهما كان فلك كقو* : שָׁמַי וְרָאָה

10 פָּחַח הַשֶּׁשׁ , ومثله וְרָב שָׁלוֹם צַד קָלִי יְרַח ,
حتى لا قمر ، فهو دائما متصل . وقد كما الشاعر
عن نظريف الانامل بالحناء او بالخاتم* او غيرها
من الالوان الحمر بقوله :

כֶּדֶם חֲלָלִים קֶצֶה יָדָה מֵאֲדָם לִכֵּן חֲצִיו כְּאוֹרֶם וּמַחְצִיתוֹ בְּדֹלֶח * ,

وقال غيره* :

15 וחגמולי בחחי דם בריחי ימי חיי כדת מדי ופרס* ,

(H.234,8)

6 por H.234 L 99; إضافة

12 H. p. 234 nota 3

14 añadido sobre la línea

(14 bis) por , añadido entre líneas

15 añadido en letra más pequeña e inclinada: إشارة الى يدي
لا تعدد . التعاهد
ésta última debería ser :

وقال غيره :

- אחי חיה לעד ואם יקרה פגע אחי עוזא ואח אחיו
 إشارة الى فدية نفسه . ومن الاشارات الجميلة
 עשרת שנה טובה , يريد اولها واخرها , إشارة
 5 الى يורה وملקוש , واستعار لرأس العام موضع التاج
 الوسي , واستعار لآخر العام الذي هو الولي موضع
 الرجل بقو* ומעגליה ירעפון דשן . وعسره تعدى
 من الثلاثي , בזר הפעילה , ذاتي , اي ذات التاج
 רצון מעשרנו متعدي , فالماضي من الذاتي
 10 والمتعدي سوا , وهو מעסיר* مثل הדבוק הדריה ,
 וידעקי גם הפה וידרכו אח לשנס קש* .

الفصل الثالث

- في محاسن الشعر وهو باب المطابقة .
 هذا الاطباق في الكلام كقول شاعرهم :
 15 فرد شعورهم* السود بيضا ورد وجوههم* * البيض سودا

(H.236,18)

10 por העסיר

11 abreviatura de קטח

15 Braun: شعورهن , Tarbiz XIV n° 3-4 p. 192/

* * Braun: وجوههن ibid.

והוּנִי הַמִּבְרַנִי כְּתִיר־נְחוּ: עָרְבֵה רַדְפֵי זָמַח מִת' רח"מ*,

כָּל זֶה יִנְשָׂא וְכָל הַר וְגִבְעָה יִשְׁפֹּל, הַמִּגְבִּיהִי לְשֹׁכֵחַ

הַמִּשְׁפִּילִי לְרֹאזֹחַ, תִּקְדֵּירֶה: לִשְׁבַח בְּשִׁמְסִים לְרֹאזֹחַ

בֶּאֱרֶץ. וּמִן הָאֲطִבָּאִי הַחֲסֵן: אֵינִס חֲמָה וְזָרָה מְדוּן

5 וְאַרְבֵּה אֲפִיסִים וְשִׁמְסִים רִיב, וּמִן הָאֲטִבָּאִי אִיזָא:

מְרִיס וְלֹחַ לְכִנִּי אֲדָם. וּמִן הָאֲטִבָּאִי בִּי הַשְׁמֵר

קוֹל הַדְּגִיד רִצִּי אֱלֹהֵי עֵנֶה:

אֲרַכֵּב עָלַי בְּמַחֵי יִמּוֹת אֱלֹהֵי חַיִּי עוֹלָם וְאֶלֶךְ אֱלֹהֵי עֶדֶן עָלַי חוֹסֶת.

אבן גביראל:

10 הַשֵּׁר אֲשֶׁר לֹוִלִי שִׁטְפָן בַּעֲנָן יָדָיו מְרַפְנֹן בְּאֵשׁ קִצְפָנוּ.

וְכָל גִּיבֵה:

הַלְבִּין נְדוּדִים* שְׁחֹר שְׁעָר וְהַקְדִּיר מֵאוּר פְּנִים וְשֵׁנָה הַדְרִינוּ**.

גִּיבֵה:

וַיּוֹם הַחוֹס לְקֶרְחִי כִּשְׁלֹג וְלִיל הַחוֹס כְּגִחְלָח לְחִמְסִי

15 כָּל לִפְטָה בִּי הַקִּסַּם הָאוֹל קָהַלְתָּ כָּל לִפְטָה בִּי הַשֵּׁנִי וְשִׁבְחָה*

(H.238,26)

1 abreviatura de מתורחך רחוק

12 H. p. 236 L 27/ ** H. p. 236 L 27 נדוּדִים

15 añadido sobre la línea

(125 v)

وفي النص مثله يفتقر بצי ٢ ويحذف לערב ימולל ויבש.

الفصل الرابع

في محاسن الشعر وهو باب المجانسة.

معنى هذا الباب اتفاق اللفظ واختلاف المعنى

5 وهذا يدعى من المنطقيين التشابهات، وهو

ستحسن عند أكثر أهل اللغات، لأنه ضرب من

ضروب الفصاحة. وفي العبراني منه كثير، نحو:

בבית לעפרה עפר ההפלי, פתי אכזב לאכזב,

והולש אביא לה יושבת מרשה, התגודדי בת גודד,

10 וישפלה הקפל הע[יר], * [ועק] ריוז מעקר, בתשבז

תקבני עליה, ותבן צור [מצור לה], [גם] מדמן ת[דפי].

ومن غير هذا الـ...*: [וכילי כליו ר] עים, [רבח]

מארבה, כל[ו] כ[ליומי בחימי], ורוע[ה כסי] לים [ירוע],

לא שנית לי ב[כסף שנה], נפח אלהים ליפת, [ונפק] דת

15 כי יפקד, נודי ספר[ת אחא שי] כה דכעתי בנודה,

(H.238,35)

10 todo lo entre corchetes falta

12 podría entenderse قال أو قول

وسا يشبه هذا الباب الافعال المتقطعة من
الاسماء، فمن بعضها جاء منها في خلقه الانسان

אף; פי אֶפְסוֹנִי; עֵינַי אֶת הַיָּדַי; חָרָה חֲנוּה לַנֶּעֱרָ;
אָזוֹ, הָאֲזִינָה עָפִי; לִשְׁוֹן, אֶל תִּלְשָׁן דָּבָר; לַעֲוִ*,

5 דָּבָרִי לָעֵי; לֵב, לַבְּחִינִי; יָד, יָדוֹ גִּזְרָה; רַגְלִי,

תְּרַבְּלָתִי לְאֶפְרַיִם; פֶּעַם, לַפְּעָמָה. **ومن غير هذا النمط**

כָּל מְקוֹמָה תִּזְכֹּר, וְהַחֲסֵרָה בַּחֲסֵר וּבִזְזִ*, וּבְפִרְתָּ אוֹמָה

מִבִּי וּמִ* בְּכֹפֶר, לֹא תִפָּאֵר, לֹא תַעֲלֹל, וְכִרְסָ רִקְעָ וְלִקְסָ,

وشله كثير. ومن باب الاعداد: אחד, התאחד;

10 כֹּנִים, שָׁנָה וַיִּשְׁנֶה; שְׁלֹשָׁה, וַיֹּאמֶר עֲלִיכֶם וַיֵּשׁ*;

אַרְבַּעַת, אַרְבַּעַת רִבְעִיכֶם* חֲמִשָּׁה, וְהִכָּה אֶת אִי* *;

כֹּה, וְכִשְׁתִּים הָאֵפֶה; שִׁבְעָה, שְׁבֻעֵי שְׁבוּעָה;

עֶשְׂרֵה, עֶשֶׂר תַּעֲשֶׂר; הָרִבְבִּה, כְּאַלְפֹת כְּרִבְבוֹת;

والرببة هي عشر الف* كقو* : כי כה אכר יני' אלהים

15 הַקִּיר הַיּוֹצֵאת אֶלֶף תִּשְׁאִיר מֵאָה וְהַיּוֹצֵאת מֵאָה תֵּשׁ*

(H.240,44)

4 por לוע

7 abbreviatura de ובזפת

8 abbreviatura de מבית ומחוץ

10 abbreviatura de וישלשו

11 por ארץ מבריס abbreviatura de * * Ezeq. 1,17/, רבעיהן

14 por אלף

15 abbreviatura de תשיר

- نسبة الكل عشرة وقيل : פל המקל סאחד רבוא ,
 ורבתים ليس هو ثنية، وإنما هي الكثرة، ושנאן
 שלה פנה ופנה , الفه مبدلة من يا*، فهو معنى
 الفا مكررة. وهذا كله فصاحة وإيجاز، فلم
 5 ينقص من الدرجة الأولى من العدد ما لم يصرف بتصريف
 الأفعال غير סכונה וחשקה. فالموجود من ذلك كله
 صرف كما صرفته العبرانية، ولا تنقص الغير موجود
 عليه. وفي هذه الحروف المشتقة من الأسماء مؤلف
 אבו זכריא בן בלעם זל* جمع منها جملة صالحة ولم
 10 يستقص القول فيها. وعند النطقيين تنسى
 هذه الأسماء المشتقات، وهي أيضا في قرآن
 العرب كثيرة، نحو : فاسدت* مع سليمان لله،
 فاقم* وجهك للدين القيم الوجوه الناضرة* * التي ربها ناظرة.
 وقال شاعرهم :
 15 فان تكن* حيطانا عليه ما* * أولئك* * عقالاته لا معاقله* * * *

(H.240,53)

12 por فاسلت

13 por / ** por الناضرة, Qur. 75,22

15 por / ** por أولئك* * * * / فانا* * * * / تبين

**** sic; verso corrupto quizás debiera entender-

se: عقلة له لا معاقله

وقال شاعرنا ما يشبهه :

בקצו עצי סבל* והסבילו הכי לא יסבנו בהם אבל יסבנו.

מן גבריאל ح * الله :

ובקצו כר עדי אגזור ואוכר הכי הוא מזכך חכך ואוכר.

5 وفي * المجانسة تأليف فيه من هذه الالفاظ المنطبعة

نيف عن الالف وما ياتي بيت مجنسة الاعجاز موب

على عشرة ابواب في وجوه شتى ، جمعت ايام

الشباب والفراغ وهو موجود بأيدي الناس يسمونه

الورد ، وبه غنيت عن ادخال الشاهد لنفسه من هذا الرهط .

10 الفصل الخامس

من محاسن الشعر وهو باب التقسيم .

غرض هذا الباب ان يفسر الشاعر ما ابتدئ به

فلا يغادر منه قسما يقتضيه المعنى الا اورد .

قال شاعرهم :

15 سهار لاجفان وشس لنظار توسقم* لابدان وسك لناطق* ،

(H.242,64)

2 por H. p. 240 L 55, nota 55

5 añadido sobre la línea: هذه المعنى من

15 por / وسقم * * corregido bajo la línea por لعاشق

(127 v)

וזהו פי נסווא * כתר גא, נחו: קאסיק פסח
 נססו וכהניק פסחיר יורג, נביאק פססר נססו.
 ומלה: אל עם עקקי ספה וכדרי לשון חזקי כצח,
 הפתנים * אכרו איה יני' והפסי בהורה לא ירעוני,

5 ואל השاعر:

נופת לפי סועס ואור שפס לעין רואה ומור עובר לאף מפיה
 זמיר לכל און ואדן ליקר לעיש * וקיש האמת וברית.

ובאב האלתיא יקרב מן זהו, נחו קול שاعرם

יصف הפרס ولم يدخل بين صفاته وتشبيهاته حرف زائدا :

10 له انطلا دنيي وشفا ناعما * وارخا سرحان * وتقريب تتفل * * * .

وفي العبرانية قال الشاعر:

ולו חן עפרים וזוהר באורים ושאנה כפירים ונדחת עננים.

الفصل السادس

من محاسن الشعر وهو باب المقابلة .

15 فرض هذا الباب تقابل الاضداد في الكلام .

(H.244,76)

1 por נסווא

4 añadido sobre la línea: לא

7 por למיש H.p.243, nota 69; D. Macho לוח, Sefarad (1951) p. 5

10 texto corrupto, debiera ser: له انطلا ظني وساقا نعمة
 * * * aclaración bajo la línea: / الذئب * * * aclaración
 bajo la línea: ولد الثعلب

قال شاعرهم* :

فتى تم فيه ما يسر صديقه على ان فيه ما يسوء الاعاد يا .

وفي النص منه كثير، نحو: חלקם סתפאית פיו וקרב לבו

ובן דבניו סקקו וחקקו פתיחות. وما قصر* حفص القوطي

في ترجمة هذا المصنف في جطة الزبور على عظيم سهوه

5 في غيره. قال : الين من سمن كلام فيه والقلب منه كل حرب فيه

والفاظه تفوت لين الهيئت* وهي جدان* * مثل سهم* * * الموت،

فجمع بين المجانسة والطباق . ومن المقابلة في النص :

יבס וקציר וקר נחם וקציר וחורף ירום וליילה, كل

واحد يقابل ضده على شريطة ان يكون اسم الربيع

10 קיץ لانه يقابل חורף الذي هو الخريف، وسمى بهذا

الاسم، اعني חורף , لانحراف الشمس فيه عن حدها ،

مثل ולא יחרף לבבי מיכני , اي لا ينحرف قلبي على

راي بعضهم . وقد تقابلا في تصريح الفصل منهما :

והז עזיזו העיס וכל בהמת הארץ עליהם חורף,

15 وعسى سي קיץ لاتصاله بالقض* الذي هو الصيف، فليس

(H.244,86)

(1 bis) añadido sobre la primera línea

3 H. קצר p. 244 L 80

6 por الزيت / ** zim corregido sobre la línea por hā' =

سهم / ** * por جدان

15 por القبط

- للربيع* اذا اسم الآ بالمجاورة، واما ترى ان لم
تسميه في שיר השירים الا بصفة من صفاته كقو*;
עַתָּה הַזְכִּיר הַצֵּנַע . واما כלוב קיץ فلا مندوحة
من تسميته صيفا، فקיץ من ابدال المجاورات.
5 والشتي ايضا يسمى חורף بالمجاورة، كقو* : והפיתוי
בית החורף על בית הצניע, فالواحد يفرج برده
في الصيف والثاني يسخن بدفته في الشتاء. ومن
مقابلة الاضداد או כי יטום אלם או חרש
או פקח או קר, قوله פקח على الاثنين وجعله
10 بينهما או يتناولهما معا، رايته هذا
الاستخراج في تأليف الشيخ ابن الفرج المقدسي رح* الله
الخارجي عن مذهبهنا. وقد اتفق للشاعر ضبط
هذا الرأي في قوله من خمرية:
בסקה לסוס עיני בנגהו ועלי אזני קרא בסכו ויפקחו,
15 . فقوله ויפקחו اشار الى الجارحتين النظرية والسمعية

(H.246,96)

1 rā' añadido sobre la línea

(129)

وفي المقابلة في الشعر قال الـنـبـيـد رضي الله عنه :

אחנן ויקשה ואהב וישנא ואען אמת בו ושוא יענה ביו.

אבן בקטילה رح * الله :

אהב והם ישנאו אשלים וילחכו אשק עלי יד והם יכו לחיים

5 אתמה לדודים חברו איך גועו ולאזהבים התפרדו איך חיו.

ومن المقابلة في النص: زرعتم הרבה והבה

קעט אכול ואין לשבעה שתה ואין לשכרה לבוש

ואין לחום לו, وفي اخر هذا الفسوم تتسيم, وهو

قوله והששכר כשחנר אל צדור נקוב,

10 كانه في العربية قول الشاعر:

للسبي ما نكحو والقتل ما ولدو والنهب ما جمعوا والنار ما زرعو.

الفصل السابع

من محاسن الشعر وهو باب التسهيم .

فرض هذا الباب يقرب من الذي قبله الا ان بينهما

15 ما لا يخفي عن من * الـطـف النظر. قال شاعرهم:

(H.246,9)

15 añadido sobre la línea como corrección de عن

فكنت النارية* شمسه وكنت دجا الليل فيه هلالا .

واللغة العبرانية تستعمل هذا التسهيم، نحو:

הַשֶּׁמֶשׁ לֵב הַיָּם הַיָּם נֶאֱזָנֵי הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הַיָּם

اسهم كل جارية ما شاكلها من الالسال* المانع

5 لها ما* اعمال ما خلقت له، ثم افرد القلب بقوله :

וְלִכְבוֹד יִבְיֶן נֶשֶׁב וְרַפָּא לוֹ . וּמִלֵּה בִּי בָּהֶ :

הַנְּחִלּוֹת לֹא רַפָּאָם וְלִנְשִׁבָּרָת לֹא חֲבָתָם .

ومثله : יִבְיֶי וְרַפָּא תַחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי לֹא לַעֲלִים הַכֹּחַ* .

وفي معنى البيت العربي المذكور قال العبراني :

10 ולחוצה בליל אופל ירחו ולחוצה ביום הקור בשמש .

الفصل الثامن

من محاسن الشعر وهو باب التريد .

غرض هذا الباب تعليق الشاعر لفظه في البيت، ثم

يعيده بعينه في المصراع* فلا يفسده بل يزيده حسنا .

قال شاعرهم* :

15 من يلق يوما على غلاته هرما يلق السماحة منه والندا خلقا* .

(H.248,21)

1 por النهار به

4 H. 248 L 10 ألامحوال

5 por من

8 abreviatura de המרוז

14 por المصراع

(14 bis) añadido entre líneas

15 añadido sobre la línea

(130)

- والنصوص منها مملوءة* نحو: זמין יני' נאדרי בכח
 זמין יני' ח' א*, הכו ליני' זני אלים הכו ליני' כ' נע** *,
 אלהים הר בקן הר גב' ה' כס*, מי יוכלני עיר מזור.
 כי נחני עד אדום, יאכל בהי עורו יאכל בך' ב' מ*,
 5 יני' איש כלח* יני' קסו. في هذه الآية ترديد والالتفات** *,
 فانه لما اخرجها باיש ملحمة التفت قولا יני' סכו.
 ومن باب الشعر قال אבן גבריאל:
 עורה לבבי כה לך נרדם עורה והקיץ רעיוניך.
 غيره*:
 הרף נדוד כי אין לאל ידינו הרף ונסבע פני דודינו.
 غيره*:
 10 כנתי משכיות כתנותי מנתי מנתון לילי בנומי.
 غيره*:
 דודיו אשר הרוח כגוף האהבה דודיו בכותי* לענה האכילו.

الفصل التاسع

- من محاسن الشعر وهو باب التصدير.
 فرض هذا الباب ان يبتدي الشاعر بلفظة في اول
 البيت وتلك اللفظة بعينها في عجزه فيجمل به البيت 15

(H.250,37)

- 1 por ملوءة
- 2 abreviatura de כבור ועז / חרעץ אויב** *
- 3 abreviatura de גבונים הר בסן
- 4 abreviatura de בדין בכור כוח
- 5 abreviatura de התפת** */ por
- (8 bis, 9 bis, 10 bis) añadido entre líneas
- 11 por בכוחו

(130 ٧)

وهو مثل الباب الذي قبله، وبينهما ما بين ترديد
اللفظة في المصارع او في الاعجاز. قال شاعرهم بهجو:
سريع الى ابن العم يشتم عرضه وليس الى داعي النداء يسريع.

وفي النص: וְרָאָה אֶת נָדִי קְדָסְיוֹ בִּי אֵין כְּחֹסֶר לִירָאִיו,

5 وان كان الواحد امر والثاني صفة، ولفظة دي هنا

بيان العلة، ومثله: הָרָאִינוּ אֶת מְרַאֲהָ הַסְּמִיעִינִי

אֶת קוֹלָהּ בִּי קוֹלָהּ עָרְבָה*. وقد قيد صاحب المسور

عندنا المفردات الذي لفظ الابتداء والانتها فيهما

واحد، وهو على ما قال ٣٨*، نحو: כלנו כצאן חעינו

10 איש לדרכו פנינו וג*, ויפתח הגלעדי, הכל הבליים,

לאמותם יאמרו, וסאירה. وقال الشاعر:

אשרי אנוש ראה פני אבון אחי ומה יועיל אמור אשרי.

غيره*:

ידמה כי זמן יעס רצונו כי חפצו והוא לא כן ידכה.

الفصل العاشر

15 من محاسن الشعر وهو باب التغليب*.

(H.252,49)

7 falta : וכראך נאווה

9 en cifras לח

(12 bis) añadido entre líneas

15 por التبليغ

- غرض هذا الباب ان يأتي الشاعر بالمعنى كاملا
 قبل انتهائه الى القافية ثم اتي بها لحاجة
 الشعر ان يكون شعرا، فيزيد بداعة. قال شاعرهم:
 اظن * يجدي عليك سؤالها دموعا كتبد يد الجمان المفضل * *،
 5 فالبيت قد تم فيه التشبه بقوله الجمان، فجاء
 المفصل تبليغ. وفي النصوص منه نحو: *פאָסער יחמל*
איש על בנו העובר אחר، ففي قوله *על בנו* تم
 المراء، والعובר *אחר* زيادة عجيبة وتبليغ حسن.
 ومثله *כצל סלע פֿבד בארץ עיפה*، قد تم
 10 المراء في وصف فضل الظل وبرده، والتبليغ في *قو**
בארץ עיפה. ومثله: *הנה יס יוני בא ספרחק*
פזר אפר וכבוד כצאה עפתיו סלאו זעס ולסונז
כאס אוכלת ורחוז פנחל סופק. هذا كله يدخل
 في باب التقسيم، وزيادة *עד צואר יחצה* من
 15 التبليغ العجيب، يعني *עד צואר* يعني يقسم الحلق

(H.252,59)

المفعل por * * / (51) p. 195 3-4 n° XIV Tarbiz الذي الذي Braun 4

- وقد يكون قسمه مناصفة: ולא יחצו עוד ל' כ" * עוד,
 يتكون * لغير مناصفة וחצו לארבע רוחות השם * * ,
 לא יחצו יפיהם. لا يريد تحقيق مناصفة، إنما
 اراد تخترمون * . وشله: לירוח כמו אופל ליערי לב,
 5 ליערי לב כמו אפל, فقد يصيب السهم في الظلام من
 لا ذنب له كما قال لיערי לב. وقد قال احد العظماء:
 ان لشعر فلان على بني فلان اشد من وقوع السهم
 في فلس * الظلام. وفي التبليغ قال الشاعر:
 כקר בים עלי נפש עיפה וצל סלע אבל צל ההדסים
 10 فقله צל ההדסים تبليغ. وفي البلوغ * التفات عجيب،
 وفي العبراني: והכדמי השם בעתו ג' ב' * יהיו هذا تبليغ.
الفصل الحادي عشر
من محاسن الشعر وهو باب التتيم.
 غرض هذا الباب ان يذكر الشاعر المعنى فلا يفاد
 15 شيا * ينم به الا تمامه * * ، قال شاعرهم:

(H.254,71)

- 1 abreviatura de לשחי ככלכות
 2 por * * / يتكون abreviatura de הסמים
 4 tachado en la línea y corregido al margen
 8 H. 1 p. 252 L 63
 10 por تبليغ
 11 abreviatura de גשמי ברכה
 15 por * * / شيا * * , tal vez debiera ser تتمه

(132)

فسقي بلادك غير مفسدها صوب الربيع وديمه تهسى* .
 فقله غير مفسدها من التتيم الحسن ، ولم يتم لي حتى
 الان ان يخرج الي يدي في النصوص ما يشبه هذا ، فانه
 فيها عزيز . ولا لشاعر متقدم الا لمن قال من اهل
 5 عصرنا في رثا* : وبلي سليחה يسنو كبرو واول يبله
 וחחחיו רחמים יצעו . فقله واول يبله من التتيم
 الذي يشبه غير مفسدها من العربي ، وهو مصنوع كما ترى .

الفصل الثاني عشر

من محاسن الشعر وهو باب الاعتراض.

- 10 فرض هذا الباب ان يكون الشاعر ابدا في معنى
 فيعترض كلام يعرض بسببه عما كان فيه ، ثم
 يعود اليه فيتمه . قال شاعرهم هجي* :
 لو ان الباقلون* ، وانت منهم ، راوك تعلمو منك الطالا ،
 فقله وانت منهم اعتراض ، وفي النصوص اعتراضات
 15 كثيرة ، فمنها ما تكون طويلة ومنها ما تكون

(H.254,83)

1 al margen añadido: بهأسه , tal vez como aclaración a
 H. lo incluye en la medida del verso y lee:

פנאט? , p. 254 L 72.

12 H. p. 254 L 82

13 por الباخلين

- متوسطة ومنها قصيرة، واعطيك مثالا واحدا
 من كل صنف منها . فمن الاعتراض الطويل ما جاء
 في النص: והתקרה בלכדו לאמר שלום יהיה לי
 يقول هذا الملحد : ان كان اذا * عرض الموت يصيب
 5 الصالح والطالح ، وكفى عنهما بقو* : לפעם ספוח הקרה
 את הצפאח, ורזה וצמאה اشارتين يشير
 بهما الى الطائع والعاصي ، فيبشر نفسه ان لا ثواب
 ولا عقاب، يلي * يقول : שלום יהיה לי . فالجواب عن
 هذا المعتقد : הנסקרות ליני' אלהינו, ليست هذه
 10 الخفيات لنا والله تع* لا تقام عليه حجة العقل
 فيكده * قال عز من قائل : כי לא כחשבונתי כחשבונתכם
 و* عن ذلك * * قال الاولين * * : במופלא כמך אל חדרס
 [وبمכוסه כמך אל מחקור الى] * نهاية القول ، غيرنا يقول :
 [הנסתרות ליני' אלהינו והגלות לנו] علينا الوقوف على الامر
 15 [ولله تع* الحكم والانتهي * *]، كمق* : לנצח את כל

(H.256,92)

4 por H. 254 L 87 ? אזי ?

8 por بل

11 por فهكذا

12 falta/ * * borroso/ * * * por الاولون

13 borroso, v. H. p. 256 L 90

15 * * por الانتها *

10 ومن الاعتراض في كلام الشعراء:

ולג השמינו, **פכו*** שכל להם **اعتراض**, וקوله :

فقو* ואין חומל. اعتراض. وايضا: בוסו בני ימים

בלי חטא **اعتراض***.

2 abreviatura de בלבונו לאמר / ** abreviatura de سائر

15 אנפו por ** / דברו por

(15 bis) añadido bajo la última línea

(v 133)

ואיضا * :

זמן ישנה חסדו לי ויזכור ואם אין לי פסעים את פסעי
 פקולו ואם אין לי اعتراض حسن .

الفصل الثالث عشر

من محاسن الشعر وهو باب التشبيه .

- 5 هذا الباب عند الشعراء من المعرب* كما يكاد
 الا يتناها* , فاذا كان التشبيه من نتائج الافكار
 دائما واكثر اشعارهم جاي* علمه , فليس بيت من
 ابیات التشبيه باولي من غيره للاستشهاد به .
 واليهود في شعرهم كذلك بقدر نسبتهم من
 10 الكلام , والنصوص ملئة منه بكاف التشبيه
 ودونها , نحو : כצנה שלג ביום קציר , פאריה
 יכסף לסוף , כענבים בכדור , ככוכבה פסוק
 קי* . ובגיר* : גור צריה יהודה , יעקב
 מסור גרם , נזם זהב פאף חזיר , עיר פרוצה
 15 אין חופה , חוב אורב הוא לי , قوة التشبيه

(H, 258, 16)

(1 bis) sobre la primera línea

5 por العرب

6 por يتناها

7 por جاي

(134)

فيها وفيما جرى مجراها . وقد يدخلون على الكاف

شبهه والمشبّه به : כחשקה כאורה, כחונה

כחוכר, وقد تدخل للمقاربة : כחצוח הלילה,

وقد تدخل لغوا, لا حظ لها في الاعراب, ث*

5 כפסיגי גבול, כפריגי כהן, כאיש אמה. واما

כחוס השני ספחותיה فجمع ثلث تشبيهات

للحسنة : اللين واللون والرقّة . ومن التشبيهات

الغريبة العبرانية : זכו גזירה משלג צח סחלב,

و זכו من اسماء الصفا, ومنه تسما* الزجاج

10 זכוכיה, فلما اظل الواصف في وصف البياض حتى

شبهه بالثلج واللين, وخاف ان يخرج من الحسن الى

ضده التفت فشبهه بالمها يحمل الياقوت الاحمر

بقوله : אדמו עזם כפנינים ספיר גזרתם, ففي هذا

الفسوق من وجوه البديع اربعة : التقسيم والغلو

15 والتشبيه والالتفات. فلو ادعي ספר סיר השירים

(H.258,26)

4 مثل abreviatura de

9 تسمى por

(134 v)

- على ספר קהלת في هذا ال פסוק لقضي له به . وفي
ספר ايوب تشبيهات، اذا تتبعتها ظهر اليك
 فضلها . فمنها ، ويدخل في باب الوحي والاشارة،
 אם יבטחי יתב פסלי ולפתם אפרתי כבסחי, וכחם,
 5 وان كان من اسماؤ الذهب المترادفة مثل בצר
 וחרור ו פז, فهو هنا يدل من כסף, دل عليه المشبه
 به . والبديل في النصوص يوضع اسم مكان اسم حتى في
 المعاني والمحركات* غير منكور . ولا هو* * الوليد ر* الله
 فيه باب مفرد وهو باب ما قيل بلفظ ما والمراد
 10 به غيره، واطال الكلام فيه حتى خرج في بعضه الى
 الشذوذ، ولو كان كله صحيحا لما صح خبر ولا ثبت
 امر . وفيه ايضا ما لا غنا بنا من القول به ومن
 ومن* يكبر جملة فهو غير مصيب . وقد عكست اللغة
 هذا الامر، فانها لما قالت: לך יום אף לך לילה
 15 ذكرت التيرين فيها . اعني النهار والليل فقالت:

(H.258,35)

8 repetida y tachada / * * por لا يي

13 sopra

(135)

אתה הכינות מאור נספס, פמאור اذا هبنا القمر.

رجع الكلام. وان قال ايوب : اء اءاه اور في

יהל الذي هو الشمس، واور صفة غالبية للشمس

لصفائها فانه اسم دل عليه صفة غالبية ويعضد

5 ذلك ما عطف عليه וירח נקר הולך، فاراد

الشمس والقمر كناية عن الذهب والفضة، وهي

اشارة حسنة وتشبيه عجيب، يقول فاخرا : انه

ما فتن بهما ولا توكل عليهما . وقد قال بعض

الفلاسفة في وصيته : لا تعبد الشمس والقمر،

يريد الذهب والفضة. وقال الشاعر : 10

وما قلت للبدر انت اللجين * وما قلت للشمس انت الذهب.

وقال غيره : نضة الصبا * او نظار * العشاء،

والنظار من اسما الذهب. وقال بعض شعراء اليهود :

וכמה איש יהי סוחר בחתו זחב שמש בכסף הלבנה

15 وقال ايضا فيما ينتظر منها لم * يمكنه :

(H.260,45)

11 H. 260 L 41 p. אלללין ? en nota corregido por

12 por نزار / الصباح *

15 por ولم

שתינוהו עדי חסנו להחליף בדיל אופל בכסף הנשפים.

الفصل الرابع عشر

من محاسن الشعر وهو حشو بيت لا قامة وزن .

فرض هذا الباب حرف حشو يدخله الشاعر لا قامة وزن ،

5 ليكن الشاعر * شعرا ، فيزيد ذلك الحرف البيت البداعة .

قال شاعرهم * :

واقسم المجد حقا لا يخالفهم * حتى يخالف * بطن الراحة * * شعرا * * *

فقو * حقا ، قاله لا قامة وزن ، فزاد معنى قوة البيت حسنا .

وفي النصوص ما ينظر اليه ، نحو : וַיִּנְחָי לָכֶם רוּעִים

כלבי ורעו את כם דעה והשכל , فاذا قال روعים כלבי

10 فقد تم الغرض ورعو אתכם דעה והשכל زيادة عجيبة ،

ومذهب المفسرين فيه ان باء الاستعارة * سقطت

منه والمراد بدעה והשכל . ومثله וַיִּצָא חָנָם

אין כסף . وفي معنى الشعر قال בן גבריאל * אלה :

האת הרכחנו ואין כח בך או יד יקוחיאל עלי ערפנו ,

15 فقو * אין כח בך حشو زاد البيت حسنا .

(H.262,59)

5 por الشعر

(5 bis) añadido entre líneas

6 por * * * / راحتي por * * * / يخالف و يخالفهم

11 por الاستعانة

(ד 136)

- לכן אשר יקראהו באמת, להוסיפי עם נדיבים, לכן
 עם נדיבים עמו, שיחמו שכל וخصص נדיבמו.
 وربما تتسمى هذا بدل البيان. ومنها לבן יצוק
 כמו אכן ויצוק כפלח תחתית, למה وصف قلب هذا
 5 الحيوان انه مفرغ كالحجر استثنى انه الحجر الاسفل
 من الرخا*, فانه احمل للشغل والحامل اوشق من
 المحمول, فهو كالجزء للكل والاجزاء لا تفعل الكليات
 بل الكل يفعل في الاجزاء, كالفرس فانه ليس قوائمه
 تمشي به بل هو يمشي بقوائمه, واللسان ليس يتكلم
 10 بل الانسان يتكلم به. رجع الكلام.
 وقال بعضهم: ان الاستثناء هو انصراف التكلم
 من المخاطبة الى الاخبار ومن الاخبار الى المخاطبة.
 وفي العبراني: הולכה היא אל כל הר גבוה ואל
 תחת כל ארבע רגליה ורגליה כס. ואיضا יען אשר
 15 גבהת קומתה ויתן צורתו אל בין עבתיים,

(137)

זִנִּי חֲנָנִי לֵב קוֹיִנִּי הִיָּה זְרוּקִים לְבָבָרִים וְג' * . וְכֵן יִתְּנֶה
 המִּגְבֵּר וְהַמְּגִבֵּר עִנֵּה . נִחוּ : וְיִאֲכִילֵהוּ מִחֶלֶב חֶסֶד

וּמִצֹּר דְּבֶשׁ אֶסְבִּיעָה . וְאִלְתָּאֵת הוּא מִן גִּנִּס

הַאֲסִתְנָא * / וְכֵן תִּגְבִּי בְעֵצ הַפֶּאֶז הַמְּעִנִי מִגְרִי

5 הַאֲסִתְנָא * / כְּכֹ * : וְחֶלֶב זֶבֶחֶךָ לֹא הָרִיתִנִּי אֶה

הַעֲבֹדְתִנִּי בְּחֶטְאֶתְךָ . וְיִחַרְף הַאֲבָלָל קָל בְּבִרְיָאֵל :

שֶׁמֶשׁ בְּעִינֵינוּ וְכָל עֵין אֵבֶל נִוּפֶת לְשׁוֹנֵינוּ וּמִר אֶפִּינוּ .

וְכָל גִּיבֵר יִפֹּף הַאֲבָלָל :

יִלְדֵי זֶמֶן לְסִאֲוֹת מְגִוְרֵיהֶם אֵבֶל לְפִאֲוֹת שְׂכֻנֵיהֶם מֵאוֹד לְחִצּוֹ

10 בִּינֹת פְּרָאִים אֲהָבוּ מִשְׁחִית אֵבֶל לְדַמִּי מִחֵי צֶדֶק וְחֵם אֲרָבוּ .

וְכָל אֵבֶן בְּבִרְיָאֵל רַח * אֱלֹהֵי אֵיפָא :

וְיֵם בְּדוֹל יִחוּשֶׁב יֵם שְׁלֵכָה אֵבֶל לֹא יַעֲבֹד עַל הַבְּקָרִים .

וְאֵיפָא * :

וְאִמְנֵם אֵינָן שְׁעִיר כְּאִמְרֵם אֵבֶל שְׁעִיר עֶשְׂבִי וְדִשְׁאִי ,

וְנִיבֵה רִאֲחָה מִן

15 הַאֲיָבָב .

(H.264,94)

5 falta en H. p. 264 L 83

(12 bis) añadido entre líneas

الفصل السادس عشر

من محاسن البديع وهو باب الغلو.

وقد قدمت في بعض المقالة من الكلام في معنى التعميق*

والا يغال الخارجان عن عنصر الممكن وداخلان في عنصر

5 الممنوع ما قدمت. وهذا الشأن موجود في الكتب

النبوية ان طبيعة الكلام مطوق اليه للتغالي، فلو

لم يكن لم يكن غاية، وان لم يثبت عند التأمل، كما

قدمت. والا ولون يسمونه لسון הבאי. فما منه

في الكتب المقدسة: ערים גדול* ובגדלות בשמים،

10 ובהי בעיניהם בגדים، هذا تغالي، ובן קיינה בעיניהם

كذب محض، ان لم يعلم الغيب الا الله تع*،

في הקרים מסכה והגדלות הספפה، يقول: حتى لو

زالت الجبال والمالب* والروابي فضلي لا يرايك.

ومن الا يغال: די שמים בעקן נסלחו وليس لفظة

15 די هنا حتى ولا للتحقيق، فجميع الفلاسة والعلماء

(H.266,5)

3 por التعميق

9 corregido sobre la línea por גדולות

13 por ومالت الروابي

- قد جمعوا على ان هذا الجرم الكريم، اعني الفلك، لا
يلحمه البلاء كما لا يلحمه الهرم ولا النقصان .
ور' סעדיה באון وغيره من الرؤساء* مجموعون على ذلك
الا ان لو شاء تبارك وتعالى لتهافت في اسرع
5 من آن، لكن الحكمة ليست تعطى ذلك حتى يشاء* تع* .
ومن الا يقال : וְנִסְקוּ כָּל צֶבֱא הַשָּׁמַיִם ، يشير الى
تقلب الدول ويضربه مثلا على تخول الممالك .
ومن الغلو: וְנִסְסוּ הַהָרִים סִדְקָם וְעַפְרָם
مخلوب يدسون، כִּי אֵבֶן* מְקִיר תִּזְעַק، יִחְסֹב לַחֲבֹן
10 בְּרִזָּל ، وكثير مثله لا يحصا . וְאַמָּא בְּדַמְעָתִי
עָרְשִׁי אֶסְסֶה فله تأويل، وذلك انه يدل على ان
الد مع كان حارا فالما لا يذيب بسرعة كما
تفعل النار فصيح* . ومن طيح الغلو: וְדָוִד יִצְדֹק
עֲבָדִי בְּלִבִּי שָׁמַן ، وهذا تعمق في وصف السعادة
15 وتشيل غريب في افراط الاقبال وتأثر الجد

(H.266,14)

3 por الرؤساء

5 por يشاء

9 H. 266 L 10 p. ? כאבן

13 por وهذا فصيح

(138 v)

- ومثله عندي : פבדרי חודש עפרי וקשת פגרי חח*,
 ذهب اكثر شيوخ التفسير انه يريد قوة بيع*
 القوس، فهي * مع كل رمية تتجدد كانه لم يرم بها .
 وهذا قول من لم يحضره غيره . والصحيح انه
 5 ايفال في وصف سعادته، يقول ان العود اليابس الذي
 منه القوس كان يخلف بيده امرا اذ تلقي خلوقا
 من لغة פציץ וחקל , لكنه من الخماسي ، אם נסחר
 נעוד נחליף . وقد صرفوه الاولون من هذا الاصل :
 אילן שנפסע לעבודה זרה אסור בהנאה שנ*
 10 ואסיריהם חסרפון באש, החליף נוסל מה שהחליף
 او سمع به، فقال يصف السعادة : وان سمعت ان
 مجدودا حوى عودا فاورق في يديه فصدق،
 وهذا من طريق التقارب . قال شاعرهم:
 تكاد يدي تندأ اذا ما لمستها وتنبت في اطرافها
 15 الورق الخضر .

(H.268,23)

- 1 abbreviatura de נחליף
 2 corregido sobre la línea por باع y al margen por
 3 por فهو
 9 abbreviatura de שנאמר

(٧ 139)

- الكريمة وان كانت مضطرة الى قول بعضدها وراي
 يبرها ، فقد افصح بها الكتاب العلما* من غير
 ملقنا . والفيلسوف ارسطاطاليس اشار الى هذه
 الدولة المدعوة وحقق كونها واصح القول فيها
 5 في رسالته الى الاسكندر تلميذه ، وهي السمة
برسالة العدل ، فمن عيونها قال : انه سيكون في هذا
 العالم سعادة جديدة واختلف نظام واحد يجمع
 فيها الناس على شي* واحد وملك واحد ، فسيكون
 عن الحروب والملاحم ، ويقبلون على ما فيه مصالح*
 10 مدائنتهم وبلدانهم ، ويعمهم الا من والقرار
 حتى ينقسم نهارهم اقساما ، فيكون بعضهم
 لراحة ومصالح البدن وبعض* للادب ومباشرة
 الا من الشريف الذي هو العلم ، فينظر ما يدرك منه
 ويطلب ما لم يدرك . وددت يا اسكندر اني بقيت
 15 حتى اعين* ذلك اليوم ، وان لم يكن كله فبعضه ، وان

(H.270, 44)

9 por مصالح

12 por بعضه

15 por اعيان

(140)

- لم يكن الى ذلك سبيلا لكبر سني وما قد خلا من
 عمي ، فليت ذلك كان لاحتبي واخواني ، وان لم
 يكن لهم فلن اشبههم واقتدي بهم . وكلمات
 هذا الرجل الا واحد المبرز في علمه ، وان لم يفصح
 5 بها لملتنا ، ولو تتبععت لوجدت باجمعها قد
 اندرجت في مواعيد الانبيا * عالس* المنتظرة ، وما
 كان اسهل ذلك لولا الاطالة ، واما الخواج
 عنا ، والطبقة المدعية ان هذا الامر لا يكون
 الا بتلاشي هذه النصبه وذهاب هذا الجرم الكريم ،
 10 اعني الفلك المحيط ، لقوله : כי שמים כעשן נסלחו
 وسائرهما ، وايضا כי הנהי בורא שמים חדשים
 וארץ חדשה ، فيسقط قولهم النص القائم : וישועה
 לעולם חיה ، ولا تكون ال ישועה الا לנושעים .
 وهذه الطبقة لا تكون الا في مركز ومحيط ،
 15 اعني ال نوشעים . والفيلسوف اسحق بن سليمان الاسرائيلي

قد راجع عن ذلك باوثق مراجعة واحكم جواب
في مقالته المؤلفة في יסרצו הכים , فيلتسن من هناك .

الفصل السابع عشر

من محاسن الشعر وهو باب التتبع .

5 غرض هذا الباب ان يأتي الشاعر ببيت فلا يأتي

باللفظ الدال عليه بل لفظ تابع له ، فاذا دل

التابع ايان التبع . قال شاعرهم :

بعيدة * مهوى القرط اما النوافل ابوهم * واما عبد

شمس وهاشم ،

10 اراد وصف طول السالفة فاعرب عنها بمهوى

القرط . وقد سمها * غيره ملعب الاقراط .

قال شاعرهم :

وفيهن مقاله * الوشاح كانها مهابة ينيران * طويل عقودها ،

يريد موضع العقود وهو العنق وفي العبراني الاعراب

15 بشي * عن شي * كثير ، ووصف الصفة واختصر الموصوف

(H.272,65)

8 por ابوها / * * por

11 por سماها

13 por بترهان / * * por مقالتي

(141)

متعرفا ، وقد تقدم ما يحتاج منها وما يجبي
 مجراها قوله : שאנן מאב סנעוריו ושוקס הוא
 על שפכיו , ومثله : אל חסד שופר , يريد شمس آل
 حסד شوفر כי حذر , اي ما * يشبه هذا قول ايوب :
 5 ברית כרתי לעיני ופה אחבונן על בחולה , وبعده :
 ופה * חלק אלוה ספעל ונחלת שבי ספרומים ,
 يقول واصفا لعفاه انه ما كان يلتفت للجارية
 العذرى التي كان في الممكن ان تحل له بالزواج ,
 فكيف المحصنة التي اسهمها الله لزوجها وانحله
 10 اياها . وقد يدخل في الاشارة ، والتتبع اولى
 به ، ولفظة פה مكان كيف ، مثل : מה נעבד את יי' .
 كيف نعبد الله اذا صرنا هناك وغيره . وقد يجبي
 هذا الحذف في كلام العرب ، نحو حيازيك للموت
 بمعنى اشد حيازيك للموت .

الفصل الثامن عشر

15

(H.272,73)

4 or وما

6 H. 272 L 68

والفصل التاسع عشروهما من محاسن الشعر وهما حسن الابتداءوحسن التخلص.

- هذان البابان جمعت بينهما * لتقاربهما ، وأنه
 5 لما كانت النصوص المقدسة من الجلالة والتقدّيس
 بحيث لا تحمل ان يكون فيها العروض، ان كل
 ابتدائي * وانتهى * * منها عزيز وجليل . والتخلص ايضا
 من شأن الى ثان معدوم فيها على مذهب العرب
 وانما نطلب ذلك من اعتراض الشعراء .
 10 فلنقول ان منهم من استحسن تشبيب القصائد
 بامور خارجة عن مقاصدهم ، ثم تخلصوا الى ذلك
 المقصد من مديح او ذم او الى غيرها من الوجوه
 بعد الاطالة . ومنهم من انكر التشبيب وزعم
 ان المذاهب * لا تصل * * الى ذكر مدوحه الا وقد
 15 ذهبت حلوة الشعر وفنيت قوافيه المحكمة

(H.274,82)

4 dialectal por جمع بينهما

7 por انتها * * / ابتداء * * por

14 por المارح / * * por يصل

- بل له رأي وفرض. فمن المبتدئين بغير تشبيب ولا
 مقدمة القايل : اني امنت من الزمان ونوائيه*
 لما عقلت من الامير حبالا . وقال غيره :
 لكل امر* من دهره ما تعودا وعادات سيف الدولة
 5 الطعن في العداء وهو كثير لا يحصا بسرعة .
 ومنهم من ابتدا ولم يذكر المدوح فقال :
 واكتفي بالمقابلة نحو عدوك مذموم باللسان*
 ولو كان من عدائك القمران . ومن شعراء اليهود
 من ابتدا بغير تشبيب الى المديح بسرعة
 10 אבן אל* رحمه الله في قوله :
 عزوب הביון במהלל כל סגנים ואל תחר בנרגנים ושונים
 והודה רבי יקותיאל לבד בנו... * אדון האדונים.
 وقيل* غيره :
 בן ההדסה נשבה רוחינו או נשאה לנו שלום אחינו
 15 או על פני יוסף ואבון עברה [כי אחרי שות שובבה רוחינו].*

(H.274,94)

2 por ورية

3 por امرى

7 por بكل لسان

10 por ابن غبريال

12 falta , v. H. p. 275 L 91 حسان

13 por قال

15 borroso

(142 v)

וְאָל אִישׁא יַמְדַּח * :

נפח שפתים ויין שנים או ציץ לחיים וכור אפים
או נשבר* רוחות נעורים מפאתי מכתב שלמה חאוח עינים.

וַאֲבִתְדִי אֲבֶן סֶהַל בַּמִּקְבָּלָה נִקָּל :

חסדיך כגלים עצומים וצדקתך רחבה מחוסיים,

5 וְלֹא יִסְמַע חֲהוּם בִּי הָעִבְרָאִית הָאֵלָּה .

וְאָל אִישׁא מִבְּתֵּי :

אמת כי את לתורה בזמן אות למען לא עמפור פלאות.

גִּיּוֹר * :

הגבר בכל רגע חסדיך לשום בני חורים עבדיך.

وَقَدْ اسْتَحْسَنَ ابْتَدَأَ شَاعِرُ الْعَرَبِ فِي قَوْ * :

10 אִתְּחָהּ הַנֶּפֶס אֲגִמְלִי חֶזְקָא אֲנִי הַזֵּה * תְּחַזְּרִין קִדּוּקָא

פִּתְרִי אֲנִי בִּי אֹרֶל קוֹלֵה אֲנִי הַזֵּה * אֲעִמְדָּה וְאֵלֶּי אֵינִי קִמְדָּה

וְכָאן * יִנְטֵר אֵלֶּי הַזֵּה בְּנִי בְּהִיאָל בִּי קוֹ * :

בימי יקחיאל אהר נגמרו אות כי שחקים לחלוק יוצרו,

וְלֹא קָאֵל זִמְרוּ לִכָּאן אֲסוּבָא אֲנִי לֹא יִגִּי * מִן הַזֵּה אֲסוּבָא אֲנִי * .

15 וַאֲבִתְדִי גִיּוֹר בִּי דַל עַל הַרְתָּ אִישׁא וְכִי הַתְּרִיד וְהַמְּגָנָה :

(H.276,12)

(1 bis) añadido sobre la primera línea

2 por נשבו

(7 bis) añadido entre líneas

10 por الذي

11 falta: المصراع / 12 por كأنه

14 H. 276 L 11 אלאנפעאל

(143)

היו כל כחי שכל וידעי ספר היו לענות עמי לאסכול כופר*
הוה בלי פה לערוץ נואמת גולה לכל און אבל אוסכת.

فابتدى شاعر العرب: اصم* بك الناعى وان كان اسمعا .

واما ما شبيت به الشعراء من ملتنا من الغزل

5 والتعشق في غير منكور، وكيف بوجود ذلك في الكتب

المقدسة، وان كان معنى باطن ذلك الكلام هناك

غير ظاهرها في اللفظ. والعشق عند اهل الكلام

يكون على ضربين: اما ان يكون ممن ليس له فيه طمع

فيكون محمودا، او يكون ضده فيكون مذموما. وقد

10 بتغزل غير العاشق وينبغي العاشق فان ذكر ذلك

عن شهود لم يضر فشهود القبيح عند ادل* الكلام

غير قبيحة، وفي مثله قال غيرهم*: من شهد

المعصية ولم يعرضها* فكانه ما شهدها .

وهنا من يقول حق صحيح اذا لم يفكر في* المعصية* *

15 لم يخرج الى حد الفعل لان الخاطر متقدم للفعل

(H.278,25)

1 añadido sobre la línea; H. añade: א1א p. 276 L 14

3 H. אאצס p. 276 L 17

11 por اهل

12 H. גירהא p. 276 L 23

13 por يعرضها

14 añadido sobre la línea/ * * por المعصية

(143 ٧)

فإذا تفكر فيها لم يبق إلا تصريف الجوارح ،

والولي عالس* يقول : נקי כפיים ובר ליד , والسلف يقول :

إذا فكر في المعصية ولم يخرج لحد الفعل لم

يعاقب عليها . واستدلوا على هذا القول من قوله :

5 און אם ראייתי בלבי לא יספיק נני . يعني أن من

هَمَّ بالمعصية من دون تماسها لم يعاقب عليها ،

وفي ضد ذلك قالوا : אפילו חשב לעשות כצוה ונאנס

ולא עשה מעלה עליו הכת* כאילו עשה .

والفيلسوف يقول : يا بني لا تمنع معايشة النفس

10 للنفس ولكن لا معايشة الاجساد للاجساد .

وقال : ما لا ينبغي أن تفعله احذر ان تخطره

ببالك . وهذا كله اجتهد مصوب، ولكن مراد

الامر على النية، وكذا يقول السلف : רחמנא ליבא בעי .

واما الباب الثاني وهو التخلص من شي* الى غيره

15 ف. . . اي* جميل ينظر صقيل رأي به المتأخرين* * من

(H.278,34)

8 abreviatura de הכתוב

15 borroso, quizás habría que leer: المتأخرون* * / فهو رأي

(144)

שערא* العرب וולעו به حتى كثر جدا وهو اكثر
 من ان تجلب منه شاهد , وقليل ما وقع فيه شعرا* اليهود .
 فمن التخلص الغريب بعد اطالة التشبيب
 قول النديد رضي الله عنه :

5 שאל חכמה ואם נפלאות שאל את רב יוסף אשר חכמה אחתו .

ולقد احسن אבן גביראל ר* الله في قوله :

והמדע בראש דרכי אלהים ומכוח אלוה אל כסו

ושמהו כמו מלך עלי כל כתב שם יקותיאל בנסו .

وقال وقد دخل بعضه في حشو بيت لا قامة وزن :

10 אכעיס בנות ימים ונגדן* אחקה כי צועקות אי זה אשר יכפנו

האת הדפחנו ואין כחבך אי זה יקוהיאל עלי ערפנו .

וכל מה מדח בה זהו الرجل אבן חסאן ר* الله

אصاب فيه الاغراض وحز المفاصل , وبحق , فانه / يجد

غصا واجرا فبنا / * , وكما قال شاعر العرب :

15 وقد وجدت مكان القول ذا سعة فان وجدت لسانا

(H.280,46)

10 H. p. 278 L 42 ונגדס

14 texto corrupto, habría que entender: وَجَدَ غُصْنًا وَأَجْرَى قَنَّا

(144 v)

قائلا فقل . وقد تخلص ايضا تخلصا لطيفا من وصف
 ليلة ظلما وسباحة* باردة الى ذم شعر، فقال :
 وצנחה כמו שלג שניר או כמו שירת שמואל הקהתי.

وهذا هو الشعر الذي اعتذر منه وابلغ في
 5 التخطي عنه بقصيدته التي قصد بها على طول
 الشقة وركوب المشقة التي اولها : קומה זמן
 ולבוש עדניך, ومن ابياتها :

הקרב לעכחם סעיר חטאת אולי יכפר בו עונריך.

وما لحقي* تبلغ النفس الغضبية منها* * بذلك

10 البيت المتقدم بسوق النفس الشريفة الى هذا التصنع
 والتضرع الذي لا يليق الا الله تع*، وان كان قد * * تناقض فيها * * .

الفصل العشرون

في محاسن الشعر فيه رواية من

الاستطراذ ومن مزج الشك باليقين

15 ومن الايجاب والسلب على طريقة

(H.280,57)

2 por سحابة

9 por / وما لهفي H. 280 L 52 מנאזא * *

11 por * * / قدر H. lee: * * * * * קד חעז קז פיהא f 280 L 53

الشعراء لا على حقيقة المنطقية.

- اما الاستطراد على طريقة شعراء العرب فهو
 ما لم يخرج الى يدي في النصوص ولا رأيته لشاعر
 من شعراء اليهود ، وهو عند العرب ان يستطرد من مدح
 5 الى ذم ، وكانه في طريق من طرائق التخلص بل الطف وادق* .
 قال شاعرهم بمدح ويذم :
 فتى* شقيت امواله بسماحة كما شقيت قيس بارمح تغليب .
 نعم في العبرانية اشارات لطيفة تجمع
 بين السمع والسمع في الذم : לחשפיה אה עמי
 10 עמי , فهذا امر لا يصح الا من النسيين
 والناسيين . ومثله : $\text{בבזבבם לעמי שודעי צד}$,
 وصفهم بالكذب والشغب المقابل منهم بضعف
 التحصيل ونقصان الفطرة لقبول ذلك منهم .
 واما مزج الشك باليقين فقليل ايضا ، وفي قول النص :
 15 $\text{לא ידעתי נפשי תכחדי}$ وندائره* من ذلك ، فانه

(H.282,68)

5 H. p. 280 L 61

7 por فتى

15 por نظائره

(145 v)

مثل كلام الشك وان * كان تعلم هذا الخلق الكريم
 ان * نفسه فاقته * نحوه بطباعها حتى صار طاعة
 للكرام ومركبا للاجواد ، وهو عند العرب كثير .
 قال شاعرهم :

5 لست ادري اطال ليلى ام لا كيف يدري بذاك زمن * يتقلا .
 وقال شاعر اليهود :

לא אדעה אם בארצות בחלו או הארצות שונניהם * קאו
 * לא אדעה אם הכלי ישא אחו ואם הוא יעמוס כליו
 * ולא אבין הארך * או היקצר ואיך יבין אנוש ישא חלאים * * *

10 واما الايجاب والسلب فهو ايضا قليل الوجود
 في النص على مذهب شعراء العرب ، بل انتحلته
 اليهود منهم . قال ابن جبريאל ر * الله :

כה נואלו האומרים חבל חלום איך שכחו דבר ולא זכרו
 כן הוא כדבריהם אבל הוא מאסר שוא דָּקְרוּ לאיש ולא נפתרו .

15 هذا ايجاب وفيه استثناء .

(H.282,80)

1 an por

2 ساقته * * por / او por

5 من por

7 שוכניהם por

8 H. añade: פקאל p. 282 L 74

9 H. añade: וקאל p. 282 L 75/ * * H. p. 282 L 75/

* * * H. חליים p. 282 L 75

אבן חכדאי ר* אללה :

ואכנס כו שזאל הוא שזאל אשר נקרא בהיכל אל פנימה
ואס אינו הלא הנו בצדקו וחמחו ידרכו החסימה.

ومن باب الا مثال والا حاجي في محاسن الشعر.

5 جميع المثل ضربت الا مثال واستحسنتها ،

والعرب تفضلها وتري حواتها* . وفي قرانها قيل :

وتلك الا مثال نضربها للناس ولا يعقلها الا العالمون .

وقيل : ان المثل يجمع ثلث خلال : ايجاز اللفظ

واصابة المعنى وحسن التشبيه . وقيل : الا مثال زين

10 الاقوال والشواهد براهين الكلام . وبعض علما*

ملتنا قال ان المثل هو الكلام المجرد ، وليس كذلك ،

انما المثل الكناية دون التصريح والمعنى واحد .

والالغاز والا حاجي معها من واد واحد وقريب

منها . والا حاجي هي ال حידה ولها تأويل باطن سوى ما

15 يظهر من لفظها كما قلت . وقد يجمعها النص في

(H.284,91)

6 Pl. de 'enciclopedia', véase Dozy, Supplement...,
T. I p. 343

(146 v)

- اکثر المواضع كقو* : אמתה פסל פי , וג* . وقد
 يضيفها مرارا الى الحكمة ، نحو : להבין פסל
 ופליגה הבני חכמים והידותם . وقد افصح
 الكتاب بتجميل פליגן עس* ، ثم فصلها في
 5 قو* : ויבחר שלח אלפים פסל , هذا نشر , ויחי
 בירו חספה ואלי , هذا نظم على ما قلت آنفا .
 ثم وصل به : ויחקם ספל האדם . وقد يقع المثل
 على الكلمة الجائبة مثل : על כן היחה למסל .
 وكانت عادة الفيلسوفيين الاولين اغلاق ما كان
 10 يأتون به من الحكم حتى كأنهم لا يوشرون بها سواها
 وهم معتقدون في غموض كلامهم وجوها من الفوائد ،
 فمنهم امتحان طبيعة التعلم هل يحصل
 للتعلم ، ومنها الا يطلع على اسرار الحكمة
 المكتوزة من لا يستحقها من اهل الجهالة ،
 15 ومنها ليروض الطبع والفكر بالتتبع والطلب . فقد

(147)

- قال بعضهم : لا تمنعوا الحكمة اهلها فتظلمونهم
ولا تبتذلوها عند غير اهلها فتظلموها .
وقال غيره : من بذل الحكمة لغير من يستحقها
كمن يطرح الدر بين ارجل الخنازير . وقيل : جزاء*
5 العلم التعليم لمن طلبه* ، واذا كان على المال
الجزاء* وهو ينقصه الانفاق فكلمات العلماء*
قشور ولبوب وعلى اهل الميز البحث عن حقائق
اشاراتهم . وهذا افلاطون شيخ الفلسفة
قد قال في بعض حكمته : لا تحرك النار بالسكين ،
10 فمن لم يترسخ في الكلمات الفلسفية ظن ان هذا
الكلام على ظاهرها ، وحقيقته الانقباذ على اهل
الشر فينال منهم ما ينال من النار . وقيل : الفلسفة
اغتمام واهتمام وعناية بالموت ، فمن جهل باطن
هذا القول ظنه الموت الطبيعي والاشارة انما هي
15 الى الموت الارادي الذي هو اماتة الشهوات .

(H.286,11)

4 por جزاء*

5 H. 284 L 4 p. סלבהא

6 por جزاء*

(v 147)

- ואגן אן כרמא תצטנט פרשח וזכור את בראיך
 מן ספר קהלת מן מלגוז ומרמז ואشارة פי وصف
 الشيخ والهزم وانتقاض البنية وانصراف الاجزاء
 الى كليتها والموت وما بعده على وصف الذي وصفها
 5 من الكتابات والاشارات، انها جارية على الراي
 الفلسفي * المتقدم ذكرهم على انهم القائلون : الرجل
 الفاضل من العلماء والحكما هو الذي علم وعلم،
 وقالو : لا يمان العلم باكثر من بذله لمستحقه،
 كما لا تصان النعمة الا بالشكر عليها . وقال
 10 بعض العلماء : ليت شعري اي شي * ادرك من قاته العلم .
 وقال غيره : علم علمك وتعلم علم غيرك .
 وبهذه الصفة وصف الحكيم عالس* : ويؤثر كقوله
 קהלת חכם עוד לפד דעה את העם ואין וחמר
 חסד פקלים הרבה , اي انه علم وعلم ووصف
 15 الحكمة وقسطرها * وضرب لها المثال * * الكثيرة

(H.286,20)

6 por راي الفلاسفة

15 H. 286 L 20/ * * por امثال

(148)

- والغرض المقصود هو اصلاح الانسان ذات نفسه ،
ثم اصلاح غيره من الجامة الخاصة وخاصة الخاصة ،
وان يستسن سنن ويقتن قوانين لنفسه ، ويقم رقيا
منها عليها ويجعل لها ثوبا وعقبا في
5 مواضعها من السرور اذا احسنت وتعذبها
وتادبها بالذم والندم اذا اساءت ، ومقارعتها
بوجوه من الرياضة تعصمها من العودة .
رجع الكلام . والا مثال والا حاجي في كتب
النبوة كثيرة ، لكن في اقوال الخيرية ، مثل تشيل
10 العساكر بالنيران والمياه ، كما قال : כי אש יצאה
מחשבון ، وايضا : ולכן הנה* מעלה עליהם את
מי הנהר ، وما يشبه ذلك ومثله . ولما كان
علم الحواس عند العامة اقرب واسهل من علم
العقول ضربت لهم الامثال حتى تتساوى عند هم
15 واجبات القول* مثل واجبات الحس

(H.286,29)

11 H. 286 L 20

15 por العقول

- ואם שראיתנו السمعية فلا يقع فيها تحيل
 ولا اشارة ليلا تقع الشبهة وتكثر التاويلات،
 وهي الذي لا يقبلها العقل ولا ينكرها . وانما
 قلت السمعية لان العقلية لو لم تامر بها الشريعة
 5 لدلت جملتها العقول . واما فروعها فلا تصح
 الا بالجهل لا اختلاف عقول الناطقين . فمن الامثال
 في اس* الكتاب: וישא משלו , על סך יאמר. המוש* *
 وغيرها . وفي زوجير* ايوب واصحابه كثيرة الحكمة
 مضروبة على سبيل الامثال والاشارات . والاحجية
 10 اغض من المثل ، وقد جمعها الله تع* على لسان
يחזקאל عالمس* في قو* : חיד חידה נמשול כשל ،
 فأتى بالاولى فقال : הנכר הגדול גדול הנכפים אחר
האכר כלא הנזפה אחר לו הרקקה وما تلاء ،
 اراد به يختنصر بأ أل الخبزون اراد يروسل
 15 ويشأ أه صفت الأكز اراد بدقيته

(H.288,38)

7 H. 288 L 33/ * * abbreviatura de הכושלים

8 por زواجر

(149)

והארז ארז בה בית דוד. ثم خرج من الطغوز
واوضح بقو*: چا سله بگل یروشلیم ویشح اٹ سله.

ואח קהית ונבא אותם אליו בבלה. ثم رجع الى
ضرب المثل في الاقاله بقو*: ولسختي اٹ صفر

5 הארז הקמה ונתתי מראש יונקתיו בה אקסוד וג*.

يعني بيت دود كما قلت آنفا , حتى انتهى الى

בית דוד بقو*: כי אני השפילתי עז גבוה הגבהתי
עז שפל הוסיפתי עז לח הפחתתי עז יבש,

وزعم بعض اهل التفسير ان هذه الاشارة الى

10 זרובבל בן שלחמאל, وهذه من باب الممكن ,

[וד] גיה עליה

ופפל

יך עלי אלם ז מן *

حطام هذه الدنيا . وان كان غرض الغي *

15 وهو اوضح في قوله هو הכרה לא לו, אי אנו קסבה

(H.288,48)

13 falta texto, H. en la traducción hebrea presenta el siguiente: הנביא חבקוק הזכיר את החומד אשר לא ישבע כמהחל בו בגלל זאת בלשון מסל ומליצה, ככתוב הלא אלה פלם עליו קשל ומליצה חידות לו, ובאמרו אשר הקחיב כסאול נפשו דיבר על האוצרים.

(p. 289 líneas 44 a 46)

14 hay una laguna que H. ignora p. 288 L 46

(149 v)

لغیرہ کا کان ما ہیڈہ لغیرہ من قبل، و مثله

بجمال الطين كما قيل: עַד כְּתִי וּמַכְצִיד עָלָיו

עַל־אֵן, עלی ان تكون لفظین . وان شئت علی

تفسير بعض الشيوخ ان تكون لفظة واحدة لامها

5 من اصل עבש: לא תבוא אל בִּיחוּ לַעֲבוֹס עִבּוֹסוֹ,

مثل יום סגריר מן סגר מנעול, יפול אן יום

مکربہ مرتہن لدیہ و دین علیہ حتی یخرج

שמ־קד * רֶהָא בֶּה בַּפֹּת הַדֶּהֱמ * * בְּקוֹ * : הִלֵּא פִתְעַ

יָקוֹמוּ נֹסִיף וַיִּקְצוּ מִזַּעֲזָעֶיהָ. וְכַד צָרַב יוֹחַם

10 בן ירובעל الثل بقو*: הָלַךְ הַלְכוֹת הָעַצִּים לַכְּשֹׁחַ

עליהם כלל, ולغة הלור, تعم قسسي المسير والاقبال،

فالسیر: הולכים אליהם, הלוך אלך עמך **وغيره،**

والا قبال : לָפָה לא הִלַּכְתָּה אֵלַי , וגם הוֹלָה לִקְרָאתָּךְ.

وقد ضربه יואש: החוח אשר בלבנון אמר וג' *

15 والا حاجي دون الامثال موجودة عندنا ،نحو قول

(H. 290, 56)

8 falta/ * * por الدهر

- שמשון: אחידה זא אהבם חידה. **وقد ضرب**
الملحدون الاثال الباطلة فانكر ذلك عليهم
النبي بقو*: כה לבס אתם כושלים אה הפעל
הזה על עדמת ישראל לאטר אבות יאכלו בסר
5 **יטוי גנים תקניה**. **هذه الطبقة بجمو الحكمة**
بهذا القول: **كيف ياكل الاب الحامض ويضرس الولد** ,
فجا' الجواب المحكم: **הו' פל הנפשות לי הנה כנפוש** , **וג***.
وفيما وعد الله تع* **ليربها** **عالم*** **من الجبر**
على الطاعة, **قال**: **עיקים ההפה לא יאמר עוד**
10 **אבות יאכלו בסר** **וג***. **وقد ضربت الاثال في كتب**
النبوة ولا تنسى اثالا **نحو**: **כרם הנה לידידי** **וג***.
הכל היום יחרוש החבל **וג***, **בן אדם מה יהיה עז**
הנפץ כפל עז **וג***, **כה אפה לבניא** **וגירها**.
وقد ذكرت الاحجية ولم تسم شلا في قو*: **הסר**
15 **הכפופת והרים העשרה**, **וליס הסר והרם** **מן**

(150 v)

- الترادفة في معنى واحد كما ظن قوم. وانما
هي ضدان: הרם من الرفعة والسمو והסר من
النقلة والازالة. فلما كان هذا الكلام من الطغوز
الذي يحتمل التاويل استدرك والتفت قائلا
- 5 وموضحا זאת לא זאת بمعنى ليس هو هذا الغرض،
انما اراد בהסר הפצנפת והרם העסקה
העסקה הגבה והגבה העסק. وقد اجرى الجبال
الا مثال على غير صحة، كقو*! الحكيم عالس*: חזק עליה
בזר כסיל וסכל בפי כסילים. وابلغ منه בליו.
- 10 כושנים כפסקה, דלף סודר פיום סגדיר ואשה
בדינים נשתנה, כי אדם לעסל יולד ובני רשף
בגביהה עוף. يقول: كما ان طبيعة النار الصعود
والاستعلاء* كذلك الانسان للشقاء* مولود، فهذه
الواو* كلها للمساواة بين الشينين* *، عند الاولين
- 15 גזרה כזה, وهو الباب الثاني من 13* מרות وهو* *

(H.290,73)

14 por الشينين***/الواوات

15 en cifras / ** las páginas 151 y 151 v. no existen,
las ordenadas en su lugar corresponden en realidad a la
101 y 101 v. respectivamente, cuyas transcripción y tra-
ducción aparecen en su lugar correspondiente; v. H. p.
291 nota 73.

- كله في الاقتصار الذي هو ضد الاكتثار الذي
قال منهم الحكماء: وكل شؤنه هو لا يحكمه . واصحاب
الغبوق والصباح ، كقو* : هوئى شؤنىسى بذكر شكر
يردفو . وقد قال : وئى الله بئرو شؤو وبشكر تئو ،
5 فان كان شؤو هنا اسم الشكر* لا اسم المسكر ،
والعربي الخمر بعينه شكرا* . قال شاعرهم :
سكرا تذهن ذا اللب اذا ذاق منها . وان كان
شؤو من لغة وكل شؤو هو لا يحكمه الذي هو الافراط
والتناهي فيهما شيان* . وافلاطون يقول في
10 نواميسه العقلية : التبيذ محرم الا على من ضعف قلبه
وقي تمييزه فان شاربه يرى من صور المكروه
اكثر مما يرى من صور الخير . اما
الحسكح الهيس وانيس . فشرحوه الاولون على سبيل
الدرج ، وهو بالحقيقة من خاصته ان يسرى بالفرح
15 وانبساط النفس بين الخاصة والعامة فلو اعطى

(H.292,99)

سكر por 5-6

شيطان por 9

(153)

- الطهقين المذكورتين بمقدار فسيبهما من
 من * الحال ووضعها * * في الدنيا لم يكن خواص العجايب.
 وكذلك القول في امر الزيتون بقوله החידלתי
את הקני [ואת חנוכתי הטובה] * אשר בי יכבדו
 5 אלהים ואנשים , انه امر يشتمل * العامة والخاصة
 في الاستجارة به مثل ما يشتمل الخمر المتقدم
 في السرور. اما ترى ان شجرة التين لئلم
 يصح بها هذا العموم لم يصفها بهذه الصفة
 بل החידלתי את סתמי ואת חנוכתי . وعند شعرا*
 10 العرب بيت يشتمل على ملتين * ، نحو قول شاعرهم :
 الله انجح ما طلبت به والبر * خير حقيبة الرجال * * .
 وفي ספר כסלי هذا הפסוקים المشتغلون على ملتين *
 كثيرة ، نحو : הוא עסיר קרית עזר סתת דלים
ביקם ، הולה ככיל סגלה סוד ונאמן רוח ככסה
 15 דבר ، טוב נקלה ועבד לו מסחכבד וחסר להם

(H.294,10)

- 2 repetido/ * * por ووضعها
 4 tachado
 5 por يشتمل
 10 por المثلين
 11 por الرجل * * /الكبر
 12 por المثلين

(153 ٧)

يقول ان من امتهن في خدمة نفسه احسن من
المتعزز* ويهلك جوعا، و لو هنا عوض نفعو مثل

ועבד הלוי הוא , אי نفسه , ואיضا ואמר לכל
סכל הוא , وغيرها كثير . وعند العرب بيت يشتمل

5 على ثلاثة امثال فيقول شاعرهم :

وفي الحلم ادهان وفي العنود ربة وفي الصدق منجاة من الشر* .

وفي امثالنا : פי מיז חלב יוציא חמאה ומיז

אף יוציא דם ומיז אפים יוציב ריב . ومثله כעדה

בגד פיוס קדם הזמן על נמר נשר בשירים על לב נע ,

10 يقول كما لاس الثوب يوم القر يذهب به برده* ,

ووضع النطرون في الخل* يحله كذلك الغنل يذهب بهم

القلب . واما ما احصا منها الكتاب ، نحو : שלשה

הפה נפלאו כמני וארבעה לא ידעמים . פתח שלוש

רגזה ארז , וג* , ארבעה הם קמני ארז , נש הזה ש* * יני ,

15 وهي جارية مجرى العدد الصحيح فانه* مشروحة

(H.294,19)

2 por المتعزز

6 añadido sobre la línea: فاصدق

10 H. 294 L 16 p. بردا H.

11 por الخلي

14 * * abbreviatura de שוא

15 por فانها

(154)

לא יגיי * الخبر لان للعبرانية عادة ان تقصد اعداد

مخصوصة لا تزيدها * باعياها , انما يريد بها

الكرة , نحو : על אבן אחת סבכה עינים , והקהו לשבכה *

נחלים , ואפו עשר נשים , אם יוליד איש מאה ,

5 ואלו היה אלה עינים פעם * ومنها חقای , نحو : והחליף

אח בשרהי עשרת סונים , כש צרוח יצילה ,

זה עשר פעמים חכ * , فمن المفسرين من احصاها .

ושבעתים . حيث وقع يريد به سبعة لا التثنية

ولا الجمع , نحو : ואור החמה יהיה שבעתים . والى هذا

10 ذهب الشاعر بقوله ان قال :

בסלו כסילים מן הליכתם כמו חצו סנים עשר וישבעתים ,

اراد الثاني عشر برجاً والسبع كواكب السيارة .

ولشعراء * العرب في الاحاجي * * * الالفاز والمعنى * * *

شعر كثير , لا تحصى بسرعة , والعلم به ق . . . *

15 وتبع بعض شعراء اليهود رايتهم فجاء غير متلح *

(H.296,29)

1 debetia decir: تجي مجرى

2 por تريد ها

3 H. 294 L 21 p. ושבע

5 abreviatura de פעמים

7 abreviatura de חכמים

13 H. 296 L 28/ * * final borroso/ * * * a par-
tir de لم no se lee

14 falta: قتل الغائبة

15 por متلح

- الا النبز اليسير. وكذلك الفكاهات والمهاترات
 لم تحسن فيها اقوالهم فانهم تسوروا على اللغة
 العبرانية البرية من صنوف الطنخ والهمز. وقد
 بينت هذا الفصل بيانا واضحا في مقالة الحديقة،
 5 وجلبت على طهارتها وتقدسها الشواهد الكتابية.
 وشعرا* العرب استحسنوا تكال* ايات من
قرانهم على ما يسمونها ايات في شعرهم،
 وهي عندهم من مفاخر اقوالهم، واكثر ما
 دخلت في المصارع والعرض الحسيني* كقول بعضهم:
 10 خطب المسك على ابوابه ادخلوهم* بسلام امنين،
 وقد وجدنا بيتا موزونا في قرانهم المذكور:
 لن تنالوا البر حتى تنفقوا ما تحبون.
 وقد تمكن لشعرا* ملتنا قريب من ذلك في
 ٥٢٦١٥٥ كاملة وفي ابعاضها دخلت في مصارع
 15 ابيات مختلفة الاعاريض بزيادة قليلة

(H.296,39)

6 por ادخال

9 texto corrupto ?

10 por ادخلوها , Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 200 (71)

(155)

או בנقصان בסירוד ובהם, ואكثرهم في اراجيز

מהלות ו אירוב וכשלי, נחו: אוסס אונז סזעקח דל

גס הוא יקרא ולא יענה, בנقصان ואו* עיר

פרוצה אין חופה, עיר גמורים עלה חכם ויךר לו

5 עוז מבטחה בזיאה לו, ישיחו בי יסבי יער

ונגידות כל שותי עקר בזיאה כל, משיב דבר

סרס ישפע וג*, סחו בעים לפני סוכים וג*, גלה

חציר נראה יסא וג*. ومن العروض القصير

וחתוננים דבר יש נעסיר יענה עזזה בזיאה יא*.

10 وفي غيرها من الاعاريض ابعاض مسوكים

اذا تتبعتها وجدتتها متكنة. ولشعرا*

العرب عجيبة في ابيات معاني مستخرجة من

قرانهم لا تستخرج الا منهم, נחו قول אחדם في النحول:

ولو ان ما بي من نحول مركب على جمل ما كان في النار بالذ,

15 لان في قرانهم: لا يدخلوا الجنة حتى يلج الجمل في

(H.298,48)

هذا אלפסוק סהו: añadido al margen: p. 298 L 41; אליואו H. 3
ليس هو في النسخة وهو مثل الاول.

סֵם הַחַיָּט, וְהוּעִין הַאֵבֶרֶ. יִקְוֹל הַזֶּה הַשָּׁעֵר:
 לוֹאֵן נַחֲוֹל גִּסְמֵ * יִכּוֹן בִּגְמֵל לַחֵל חֲתִי יִדְגֵל עֵין
 הַאֵבֶר, פֶּלֶם יִבְטִי בִּי הַנָּאֵר זָאֵל * מִגִּלְד . וּבִי אֲשַׁחֲבָנָא
 מִן תִּבֵּעַ הַזֶּה הַרְאִי פִּסְרַף אִבְיָאֵת מַעֲנִי שְׁרַחְבָּא
 5 מִן הַכֵּתֵב הַמִּקְדָּשָׁה . פִּנְחֵם מִן אִסְתּוּפִי בִּי
 גִרְזֵה בִּי בֵּית, וּמִנְחָם מִן תִּמֵּה בִּי בֵּיתִין .
 קָאֵל הַיִּנְגִיד בִּי מִסּוֹלֵת * לִרְיָסָא * אֱלֹהִים :
 וְהַיּוֹחֵךְ לִבְכֵּנוּ נִגְעִים כִּנְגְעִי אִישׁ אֲשֶׁר עִמָּקָה שָׂאֲחָו
 וְשִׁמְנוּ אֲגִרוּהֵינּוּ שְׁחִי צ פִּרְיִים חַיּוֹת וְזֶה יוֹם טַהֲרָתּוֹ .

10 גִּירֵה :

לֹא * דִּבְרַתִּי כֹאז כִּזְאֵחַ אֵל הַסֵּלַע נִתֵּן מִיִּמּוֹ .

בֶּן־חֲסִדָּאִי :

בְּאֵלּוּ כָּל בְּנֵי הַהוֹד * תְּבוֹאוֹת וְהוּא כֹהֵם לֹאֵל כְּדִי חֲרוּכָה .

בֶּן־סַהֲלִי :

15 וְסֵל הַסֵּדוֹ עָלַי אֶרֶץ וּנְפִשִּׁי כִּמוֹ גִּזַּת יִרְוּבַעֵל יִבְשָׁה .

(H.298,62)

2 H. זִרְכָּה p. 298 L 50

3 H. סֵאֵלִם p. 298 L 51

7 מִסּוֹלֵת por

11 לוֹ por

13 por בְּנֵי הַדּוֹר véase Schirmann, H., Ha-Sirah...,
T. I, p. 175

(156)

وقال ايضا :

ומנחמי כמו מן* זך בלולה למרעיו ולי מנחת קנאות.

אבן גביראל:

כאיש לא כצאה ידו שהי צאן ולקח לו שחי תורים לתורה.

- 5 ذكرت لك اكتبوا* الله ذكرتك هذه اللمع المجردة
 من بعض ابواب الشعر، وهذه النكت المفردة
 من فنون القريض لتتهدي بها وتستدل منها .
 فقد يكتفي اللبيب بالاشارة دون العبارة
 ويستعني* الاتماح دون الايضاح . قال افلاطون :
 10 اذا خاطبت من هو اعلم منك فجرد له المعاني
 ولا تتكلف باطالة الكلام باللفظ وان خاطبت
 من هو دونك في المعرفة فابسط لكلامك
 ليلحق في اواخره ما عجز من اوائله ،
 ومن لم يرح الكمال في الاكثار فالاليق به الاختصار .
 5. وبعد فاتبرى الى كل من يقرأ مقالتي

(H.300,73)

2 por בשכך , v. H. p. 301 L 64

5 por احسن

9 por يستعني

- من ضعف الطاقة والفقر من العلم والفاقة،
 ومن * كان احرصني ان اعطي الكلام شرطه
 واوفى قسطه لو وجدت الى ذلك سبيلا لاتوز*
 لنفسي السلامة والا ارجع عليها باللامة،
 5 لكن من جاء* بتاقه* يسير ما** ينتفع به في الكلام
 كمن اتى على التمام، وان قصر عن المراد
 فالخير اراد وجزى كل امر ما يومي ومن اجري
 الى غايته فهو حسبه ومن انتهى جهده فقد
 بلغ عذره، وغاية الجود بذل المجهود .
 10 ومن اقرّ بتقصيره فقد سقطت عنه الطمة*
 فقد راي عيبه، ومن رآه تركه . وانما يلحق
 العيب من اتى الخطا وهو يراء صوابا، واذا
 عيب عليه ليج ولم ينصرف عنه . فان كنت قصرت
 فيما قصدت فلم اقصر في تعمد الصواب.
 15 وان كنت حرمت جملته فلست باول من

(H.300,87)

2 por ما

3 por لا جوز

5 por بتاقه / ** * añadido sobre la línea

10 por اللامة

خانه السراب، وشر من رام امر ما لم ينل .
 وقد قال احد الجلة : ما حمدت قط نفسي على
 ظفر ابتداءات فيه يعجز ولا لعتها على
 مكروه ابتداءات فيه يحزم، وان لم اوفق
 ! فحرم الله من اهلى عذره ودعى بمغفوه*،
 وهو تعالى يزيدك خلقا باقتناء الفضائل
 وصباحة باحتياز الجلائل ورفقة في اجتناب
 الرذائل حتى تملأ كل عين قرّة وكل نفس سرّة،
 كقوله : *וְהַעֲלִיזָה כְּלִיזְמִי דְדַבָּר לְפָתִיחַ מִיָּד**.
 10 ورايت ان اذيل هذه المقالة
 بقصيدة ضمنت بعض ابياتها
 جملة الابواب المذكورة فيها من
 جهة البديع لتجده في هذه فتتظر
 اليها من كتب بمشيه* الله تعالى
 15 وهي هذه، حسن الابتداء والتسليم* :

(H.302,89)

5 H. 300 L 83

9 abreviatura de

14 por

15 añadido bajo la línea

(157 ז)

حسن الابداء والتسليم.

- אליכם אמונים בהיק הכילים כחי רעיונים
 כברק לשוסים
 אדוני קהלות ואדני תהלות מפיצים תהלות
 לכל אור כסיבים 5
 ונרות באופל זמנים ועופל וכסער לנופל
 וכעשן יקוסים
 וצהלה עטבים ורפאות כאיבים ואוצר רעבים
 ועוסר לרטים
 ידי חום לחזק ועול להדק ופחים לצדק 10
 חנפים להאשים
 פזורים להקהיל עגובים להציל חרדים להאהיל
 חררים להגשים
 עתידים נכוחות לתורות וצחות וישר ארחות
 לכטים ועקשים 15

(H. 302,5)

- 4 B. אדני
 6 B. לנפל ; ועפל ; באפל
 10 B. חם
 14 B. נכחות

(158)

צנועי לבבות כפירי קרבות מתוקי אמרו
 ומרי נפשים
 ושרים אבל הם נשרי אלהים קדושים ואכן
 כקדש קדשים
 5 וקרבים נשמות והם על מרומות במשכן נעיכות
 ומחיות קדשים
 צמאים כמהים לשוב האלהים ומעלות גבוהים
 לאחז מחישים
 וגופות כתבל ראות שור ותבל ימיהם כהבל
 10 ומגו גרושים
 תפתה בגילה וחשיא בחילה אסורים בכבלה
 ואם הם נטושים
 ותוליד פתאים בני איש קרואים בעין כל פראים
 ועינם אנשים
 15 והם המריעים ונראים כרעים והם הצבועים
 כצבע נחשים

(H. 304,22)

- 1 B. אמרים
- 2 B. למרי
- 3 H. כשרי
- 5 B. נעמות
- 6 B. וחיות קדושים ; H. ומחנות קדשים
- 7 B. גבהים
- 9 B. שר

(158 v)

להרהיב גרונם והאריך לשונם ולנסוך בשנם
 ואיך לה לחשים
 אנושים לשבר וזדים לגבר ואיה מדבר
 עלי לב אנושים
 5 ואזנם פתוחה ועינם פקוחה ולפני נכוחה
 כעורים וחרשים
 להרע יהירים שבעים שכורים בלחם שקרים
 ומיין ענושים
 10 חנפים ורקים בפנים חזקים כנשים יצוקים
 ונפשות קדשים
 עלילות לבקש סלולות לעקש והנם לנקש
 לחיל כנושים
 ואורגים בגדים בחמס אפודים יעגים מרדים
 להאכיל ולשים
 15 זמורי פהנים וסורי גפנים יקו איש ענבים
 ויעשו באושים

 (H. 304,38)

7 H. שורים

13 B. וארגים

15 B. זמרי

(159)

- צאו מנויהם וזעף פניהם וטוב משניהם
 מעוני ליישים
 וסורו הכימים לחזיון חכמים ולא אל קסמים
 ולקראת נחשים
- 5 לבגעת לבונה ופור האבונה וגליון חבונה
 לזוכרים ונשים
 כשמן חלקים וכראי חזקים לגרון ענקים
 וצפה לראשים
- 10 כנסעי ערבים להורוה ערבים בצחות ערבים
 נבוני לחשים
 וחכמה יונים כנספי עננים ונחלי עדנים
 כים לא יבישים
- עגולה כליצוה נזכות לעצות צבי מחלצות
 ועדיי לחשים
- 15 יסודות וידות לכסאות תעודות משלים וחידות
 עליהם קרשים

 (H. 306,53)

5 H. וגיל

6 H. ונושים

(159 v)

חלי צואריהם וחור לחיהם חכמים עליהם
 כידם חלטים
 נגידי אכרים להחכים והערים כתוקים וכרים
 ורכים וקשים
 5 לכסות גלויים וגלות כסויים לחדש בלויים
 ובלות חדשים
 ליטב בעוננים לאישים מבינים להחריב לשנים
 נויהים ולשים
 ואלה ילדים לשבלי כעידים ואם הם עבדים
 10 בצור פי כבושים
 בני רעיוני ונזלי ענני לפי צור לשוני
 ועיטי חלושים
 לדעה וחכמה בדלחות וחומה וסתרי בזכה
 לחפצם דרושים
 15 בפיהם פלאים ודברי נביאים תרופות חלאים
 ועוז נאנשים

(H. 306,69)

- 1 H. B. והורי
 2 H. B. מידים
 5 B. לגלות כסויים וכסות גלויים
 7 B. והחריב
 13 H. כדלת B. ; בדלת
 15 H. חלאים

(160)

- לאיש מעלומים בבאר עלומים רעיו כיבים
ויבת חדשים
מפאר במאניו אבות שיר ובניו ונעים לפניו
הררים ומשים
5 ונוסעים וחונים בארצות מבינים והם סאננים
בביתם כנסים
ולכד לריעים תבונות ורעים ואיך הם רבועים
ויצאו כחפשים
כסלחן ערכיו כלחם פרסתיו ומופת נחתים
10 לחכמי חכמים
שלחחיו כבשאות לסרי בריאות כשיות בריאות
ויין האשישים
ולפני סורים אבל הם עירים כלחם סעורים
וכנזיר עדשים
15 כקור מי גבאים לחום הצמאים ובלבב מקנאים
בחורם כאשים

(H. 306,85)

- 1 H. B. רגעיו
2 H. B. וימיו
5 B. ונסעים
7 B. ואך
9 B. פרסתיו
13 B. סערים
15 H. B. ; B. כקור ; B. לחם

(160 פ)

- כדמים פתאים לגבר לבאים ולערוך דשאים
 לגובה ברוסים
 היהיו חנפים נתבל כחפים ושרי אלפים
 כשרי חמשים
- 5 ונחל עדנים כמו רש פהנים ועורות גדיים
 כעורות חמשים
 ומשלי חכמים כחבלי חלומים ואם אלגבישים
 כדר או גבישים
- 10 ורועי מזמה כרועה בהמה ואם עש וכימה
 כעפר וגושים
 ויפרו צמחים בגבי צחיחים ומים שלוחים
 היהיו נתושים
- ואם החכמוני כמו איש פלוני אשר כל הכונוני
 לרגליו נדשים
- 15 לגזע חכמים ונצר עצומים וצער לימים
 ומחכים ישישים

(H. 308,99)

- 1 B. ולערן
 2 B. לגבר
 5 B. וצרות
 6 B. כערת
 7 B. חלמים
 9 B. כרעי ; ורעי
 13 B. ואם איש יאסף חסדים כיוסף
 אשר פז וכסף לרגליו נדושים

(161)

אשר כפעלתיך כפי עז אבתיך ואורך ענפים

כחזק שרשים

ושורף כנחל ושוסף כנחל ושואג כשחל

בעדרי הישים

5 קחה סוד וחבר לערב ועבר וכזוזן ושבר

לפי כל כבקשים

ענה בס והצלח הכי הם כמלח לאומר ושלח

לרדף חמושים

ורום על גבוהים ובוכבי נגהים שרה עם אלהים

שרה עם אנשים.

10

كملت بحمد الله وعونه

المقالة وما تلاها في

يوم الثلاثاء التاسع من اب

سنة ألف وخمسة מאות

15 ואחד וחמישים ליו'

חרלו ליסמעאל.

الموافق لذي الحجة سنة

(H.309-310)

1' H. ; B. כפעלוהיו ; וארך

2 B. כחזק

3 B. ; ושסף ; ושורף ; ושואג

7 B. ; עלי ; חמשים

9 B. נגהים

16 en cifras 636 (1240 d. c.)

2000

INDICE

<u>VOLUMEN I</u>	321
	pag.
TEXTO ARABE (Edición del <u>Kitāb al-Muhādara</u> <u>wal-Mudākara</u>)	1-320
Introducción	1
Cuestión Primera	11
Cuestión Segunda	18
Cuestión Tercera	24
Cuestión Cuarta	44
Cuestión Quinta	53
Cuestión Sexta	92
Cuestión Séptima	126
Cuestión Octava (Primera Parte)	142
Cuestión Octava (Segunda Parte)	232
INDICE	321

<u>VOLUMEN II</u>	
INTRODUCCION	i-xxx1
Estudio Formal y de Contenido	vii
Consideraciones Finales	xxvi
TEXTO ESPAÑOL (Traducción del <u>Kitāb al-Muhādara</u> <u>wal-Mudākara</u>)	1-413
Introducción	1
Cuestión Primera	13
Cuestión Segunda	23
Cuestión Tercera	31
Cuestión Cuarta	55

322

VOLUMEN II

pag.

Cuestión Quinta	66
Cuestión Sexta	115
Cuestión Séptima	158
Cuestión Octava (Primera Parte)	177
Cuestión Octava (Segunda Parte)	293
ABREVIATURAS Y TRANSCRIPCIONES	414
BIBLIOGRAFIA	416
INDICE	425



BIBLIOTECA

Montserrat-Victoria Abumalham Mas

TP
1982
210,-II



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5314047526

X-53-378864-0

EDICION, TRADUCCION Y ESTUDIO DEL KITĀB AL-MUḤĀḌARA
WAL-MUḌĀKARA DE MOŠE IBN ʿEZRA

TOMO II

Departamento de Hebreo y Arameo
Sección de Filología Semítica
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 210/82

© Montserrat-Victoria Abumalham Mas
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1982
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-31620-1982

Montserrat-Victoria Abumalham Mas

EDICION, TRADUCCION Y ESTUDIO DEL KITĀB AL-MUHĀDARA WAL-
MUDĀKARA DE MOSE IBN ^cEZRA

VOLUMEN II

Director: D. Fernando de la Granja Santamaría
Catedrático de Lengua y Literatura Arabes

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filología
Sección de Filología Semítica
Año 1981

I N T R O D U C C I O N

El presente trabajo que ofrezco como Tesis Doctoral tiene por objeto primero la edición y traducción de la obra de Mošé ibn ^cEzra, Kitāb al-Muhādara wal-Mudākara, empleando como base el Ms. n.º 1974 del Catálogo de Neubauer¹, que he podido usar en fotografías cedidas gentilmente por el Profesor Díez Macho, así como el microfilm conseguido a través del Instituto Arias Montano y por la amabilidad de su entonces director el Profesor Pérez Castro. Igualmente me he servido de la edición y traducción al hebreo del Profesor A. S. Halkin de la Universidad de Tel-Aviv.²

Ya desde el siglo XIX diversas personalidades en el campo del hebraísmo y el orientalismo han venido realizando estudios sobre este texto, tanto parciales como totales. Algunos han visto la luz, mas otros, especialmente los concebidos como edición o traducción completas no se han visto nunca publicados, salvo excepciones.

Según noticias que nos aporta el Profesor Díez Macho en su Mošé ibn ^cEzra como Poeta Y Preceptista³ sabemos que, Steinschneider tenía la intención de publicarlo, el ruso Kokowzeff tenía preparada una edición completa, la mujer de Steinschneider había realizado una copia manuscrita en 1851, S. Landauer hizo, en 1880, otra copia poniendo el texto en letra árabe, M. Schreiner se sirvió de otra copia de su mano para los artículos publicados en REJ (1890-91), luego aparecidos, en 1892, en un 'Ex-trait' de dicha revista. Igualmente el Dr. Braun de Jeru-

salem ha dispuesto de fotocopias de la copia de Steinschneider.

Otro manuscrito, el de San Petersburgo, algo más completo que el de Oxford, sirvió a Kokowzeff para publicar las cuatro primeras cuestiones. Este manuscrito ha sido también utilizado por Halkin, pero a mí no me ha sido posible consultarlo, a pesar de las gestiones hechas en su día con el propósito de conseguir el microfilm. En 1924, Halper publicó en Leipzig la traducción hebrea del Kitāb con el nombre de Sīrat Israel.

En España, Menéndez y Pelayo apuntó ya el gran interés que debían tener las noticias encerradas en nuestro libro. El Profesor Millás publicó, en 1930, la traducción de la Cuestión Vª dedicada a la Historia de la Literatura Hebraico-Española en el Boletín de la RAE¹, e incluyó muchos de los datos aportados por el Kitāb en sus Literatura Hebraico-Española y La Poesía Sagrada Hebraico-Española².

El Profesor Díez Macho realizó su Tesis Doctoral sobre la Poética de Ibn ʿEzra, presentando en ella un gran trabajo de aproximación a las diversas cuestiones del Kitāb. Igualmente desde 1944 a 1951 publicó una serie de artículos estudiando las figuras retóricas que se describen en la segunda parte de la Cuestión VIIIª de nuestro libro; artículos que me han sido de gran utilidad. Así mismo, en 1947, publicó su Mošé ibn ʿEzra como Poeta y Preceptista que ya hemos mencionado más arriba, libro que

supone una sustanciosa ampliación al trabajo de su tesis, pues incluye una amplia nota biográfica, un estudio de la producción poética profana y sagrada de nuestro autor y un detallado repaso al Kitāb, capítulo por capítulo, exceptuando la Cuestión VIIª y la primera parte de la Cuestión VIIIª.

A estos trabajos hay que añadir, finalmente, el ya citado del Profesor Halkin, que es, sin duda, el más completo.

Cuando inicié mi labor con este texto mi intención era, únicamente, la de realizar la edición del mismo en letra árabe, con el fin de facilitar su lectura a los arabistas, si bien no es excesivamente difícil descifrar, a primera vista, la aljamía hebrea en que se presenta. Pero, en 1976, cuando ya tenía prácticamente transcrito el manuscrito, apareció la edición de Halkin y, pensando que el mantenimiento de dicha aljamía y la traducción al hebreo seguían dejando en la oscuridad los aspectos difíciles del Kitāb - porque, a mi entender, Halkin abusa excesivamente de las semejanzas entre el árabe y el hebreo - me decidí, por todo ello, a emprender la traducción al español.

La idea de presentar el texto con grafía árabe obedece, por otra parte, a mi creencia de que el texto original estuvo, casi con seguridad, escrito con tal grafía, si no, resulta difícil explicar algunos errores como el de la p. (83) l. 12 de al-harīd por al-ḡarīd. Además consideré que aun el texto que ofrece Halkin con las aporta-

ciones del Ms. de Leningrado no estaba suficientemente claro; por ello no siempre he estado de acuerdo con sus lecturas, aunque sin dudarlo he confiado en las lecturas del hebreo, ya que mis conocimientos de esta lengua son más escasos.

En lo tocante a la traducción, me han sido de gran ayuda tanto la de Halkin, como las aproximaciones a las distintas cuestiones de Díez Macho¹ o la traducción de Millás a la Cuestión Va. Sin embargo, considerando que el texto estaba poco fijado, estas traducciones me parecían escasamente fiables, no en su conjunto pero sí en pasajes aislados.

Sin duda resulta presuntuoso por mi parte afirmar categóricamente que mi trabajo sea el definitivo y que nada se pueda añadir tras él a este muy sugerente libro, pues el Kitāb es un cofre cargado a rebosar de noticias, no sólo por lo que en él se dice, -la historia de la literatura judeo-española, las figuras retóricas, la normativa moral, su substrato religioso y de pensamiento, el análisis crítico de la lengua hebrea, los mil ejemplos de versos y citas bíblicas- sino por lo mucho que en él se entrevé de modo más indirecto y muchas veces no pretendido por el autor. La tentación fortísima, en que por variadas razones no me he permitido caer, ante un texto de árabe medio, de judeo-árabe, es emprender un estudio lingüístico, para ver qué nuevas cosas nos puede ofrecer en este ámbito. Rastrear las ideas filosóficas contenidas en

la Cuestión VIIª, las tradiciones que se vislumbran escondidas tras unas pocas alusiones sobre la venida de los judíos a tierras de Al-Andalus¹ y un sinfín de posibilidades más.

El contenido del Kitāb, desde Schreiner a Díez Macho, ha sido suficientemente expuesto; de todos modos voy a presentar algunas puntualizaciones a este respecto, dejando de lado una nota biográfica sobre nuestro autor y su producción o lo que pueda significar este libro dentro de ella por ser éstos asuntos de sobra conocidos.

El título.-

Un aspecto controvertido ha sido en primer lugar la traducción del título. Díez Macho en el Capítulo I de su Tesis Doctoral ofrece las distintas versiones que se han sucedido a lo largo del tiempo, a las que habría que añadir la de Halkin 'Liber Discussionis et Commemorationis' (Sefer ha-^cdiyyūnīm w^e ha-diyyūnīm)

No se trata, como en tantos otros libros de parecido contenido, de un título metafórico que en poco o en nada nos revela qué podemos encontrar entre sus páginas; más bien, las dificultades nacen de los diversos significados que se encierran en las palabras Muhādara y Mudākara. La primera de estas palabras significa, entre otras cosas, 'disertación'. Atendiendo a que la excusa, frecuente por otra parte, para redactar la obra es la supuesta petición de un discípulo que quiere iniciarse en el difícil arte de la poesía y que dicha petición va a ser cum-

plida del modo más completo y erudito por nuestro autor, no cabe duda de que va a ser una "disertación". Otra de las posibles acepciones de esta palabra es la de 'diálogo'; diálogo que sin duda se entabla entre el peticionario que pregunta y el maestro que responde.

La palabra Mudākara significa 'recuerdo' (que se hace a otro) y también 'discusión' y 'conversación', con lo que en cierto modo abunda en el sentido de la palabra anterior, aunque, fundamentalmente, alude a la intención del autor de que este libro sea el texto de consulta; el lugar a donde recurra el aprendiz de poeta cuando la memoria le falle al querer emplear cualquier recurso poético, además, por el sentido de 'lección' que también comporta.

Una vez en nuestra mano todas estas posibilidades la dificultad estriba en reunir las en una sola expresión que ofrezca igual concisión y elegancia que el original árabe. En este punto he de reconocer con toda humildad, que por más que lo he intentado, la expresión feliz no ha acudido; por ello dejo a alguien más afortunado la posibilidad de dar con esa expresión perfecta. Como por otra parte, no me ha convencido ninguna de las interpretaciones que conozco, incluida la de 'Arte Poética' —el Kitāb es mucho más que eso— mantengo dicho título en transcripción.

Otro aspecto digno de ser contemplado con atención, como ya he apuntado, es el formal.

Estudio Formal y de Contenido.-

Pase revista ahora, brevemente, a algunos puntos que se derivan del análisis de la lengua en que fue escrito el Kitāb . Dividiendo este breve repaso, prelude de un estudio más profundo que espero realizar más adelante, en diferentes apartados.

Consonantismo.-

Hamza. No aparece en la aljamía hebrea ningún signo revelador de su existencia en palabras que lo tienen, bien por ser radical, bien por derivación morfológica. Este hecho invita a pensar que el hamza se había perdido en la pronunciación del judeo-árabe¹.

De tal modo que hamza sukunado precedido de vocal se presenta como letra de prolongación, con el sonido del soporte² apareciendo en la escritura un yōd.

Hamza, en final de palabra tras vocal larga desaparece totalmente, tanto si se trata de un nombre mamdūd o de una raíz verbal o de un plural fracto, así tenemos por ejemplo šū^carā por šū^carā² que se repite en muchas ocasiones. Hay que destacar la forma peculiar del demostrativo hawlāy por hawlā' (p. (42) l. 6)

Tras una consonante sukunada desaparece, no quedando siquiera el soporte, aunque si parece que la vocal del

hamza pasaba a la consonante anterior, caso de masala por mas'ala¹. Tras una vocal larga el hamza con vocal kasra, luego sobre soporte yā', se presenta como consonante yā' plena; es el caso de rasāyil por rasā'il¹.

Precedido de waw o yā' se asimila a estos; es el caso de ṣayy o de maṣiyya por maṣī'a (p. (9 v) 1, 3). En el acusativo indeterminado siempre aparece ṣayy^{an} incluso sin taṣdīd².

A veces tenemos en formas pasivas o derivadas de cuatro letras que comenzarían con un hamza vocalizado con da-mma un waw en su lugar; es el caso de wullifa por 'ullifa (p. (21) l. 13)³.

Alif. Queda, a veces, como resto revelador de la existencia de un hamza. En final de palabra suele confundirse con alif maqṣūra, este intercambio se da en ambas direcciones⁴; caso de los demostrativos kadā y hakadā por ejemplo en las p. (7 v) l. 1 y (16) l. 12.

Gimel. Sin punto diacrítico transcribe a gayn y con punto a ḡim. Este último sonido se confunde en algunas formas del judeo-árabe con el sonido zayh, cosa que ocurre también y actualmente en el dialecto marroquí, en palabras en las que coinciden ambos sonidos, dando lugar a una metátesis⁵, sin embargo esto no ocurre en el Kitāb.

Dalet. Transcribe a dāl y dāl sin que exista punto diacrítico diferenciador, al menos en el Kitāb, pero no se da la confusión con la enfática dād, frecuente en judeo-árabe; tampoco se confunde nunca con zā' ¹.

Zay. Transcribe a zayn.

Samek. Transcribe a sīn, aunque se da la confusión con la enfática sād ², sobre todo entre los verbos sāra y sāra, (p. (53 v) l. 1) La confusión con sīn se da en el Kitāb rara vez ³.

Las Enfáticas. Sade transcribe a sād y dād con punto, y tet a tā' y zā' con punto. La confusión entre dād y zā' que se confundían en la pronunciación es muy frecuente en la escritura ⁴.

Kaf y qof. Transcriben a kāf y jā' y qāf respectivamente, en este último caso no se da la sustitución por un sonido semejante al hamza, al menos en la escritura no hay nada que lo indique.

Fā', lām, mīm y nūn. No producen ningún problema transcribiéndose por sus equivalentes.

He. Transcribe a hā' y en final de palabra a tā' marbūta, aunque no está muy claro -ya que aparece siem-

x

pre sin puntuar- si reproduce un sonido /t/ o bien simplemente una vocal /a/. Aunque, como ocurre con frecuencia en judeo-árabe, los escribas tenían conciencia de su sonido y a veces la transcribían por taw, este caso aparece alguna vez, quizás en una o dos ocasiones, en el Ki - tab¹.

Yōd. Transcribe igualmente a yā' y a alif maqsūra.

El alif ocioso (al-alif al-fāsila). Según Blau² la conservación de este alif es irregular. El Kitāb lo suprime sistemáticamente, p. (35) l. 1, por ejemplo. El judeo-árabe presenta a veces, por confusión con el alif ocioso uno al final de los verbos defectivos; es el caso de arfū(a), cosa que sí aparece en nuestro texto³.

Signos auxiliares.-

Los puntos diacríticos sólo aparecen, como ya hemos dicho, sobre gimel, sade y ṭet.

Tasdīd. Aparece raramente y en algunos casos, que hemos señalado en su lugar correspondiente, de forma indebida. También se da la repetición de la consonante para indicar la duplicación⁴, incluso con la presencia de tasdīd p. (30 v) l. 13.

Tanwīn. En judeo-árabe el alif del acusativo indeterminado desaparece⁵, pero en nuestro texto se da sis-

temáticamente. En algun caso aparece el de Kasra, el de damma nunca.

Wasla no aparece nunca, Madda alguna vez.

Morfología.-

Nominal. Se da en algunos casos, pocos, confusión de géneros, pero en general el uso de los nombres responde a las exigencias del árabe clásico.

Verbal, también responde al uso clásico, salvo en verbos enfermos. Así encontramos con mucha frecuencia que los defectivos de origen wāw se presentan como primitivos yā'¹. En el condicional la vocal larga se mantiene², por ejemplo en la p. (80) l. 5; esto se produce por analogía con el Indicativo y el Subjuntivo. En el Imperfecto de los verbos cóncavos (2ª radical enferma) ocurre lo mismo en el condicional, manteniendo la letra enferma, aunque en este caso se produce con menor regularidad que en los defectivos³.

Hemos encontrado en algunos casos usos indebidos de formas verbales, tal vez por hipercorrección, como se señala en su lugar correspondiente; esto ocurre también con algun masdar, p. (35) l. 15.

Dentro de la morfología nominal hemos hallado un caso curioso, del que no he encontrado explicación en Blau, se trata de subul, plural de sabīl, cuando en la p. (64) l. 3 dice: fayamtali' al-subul alladī fihi, como si fuera singular.

La palabra mantiqiyya se presenta siempre como mantīqiyya lo que revela un desplazamiento del acento, frecuente en judeo-árabe y en hispano-árabe.

Sintaxis.-

En general, podemos decir que la sintaxis del Kitāb se ajusta a los moldes clásicos, salvo en algunos casos poco relevantes.

Lo más significativo se da quizás dentro del campo de la concordancia entre el verbo y su sujeto. En algunos casos encontramos que el verbo concierta en plural con su sujeto, como en p. (138 v) l. 8; este tipo de concordancias es habitual en judeo-árabe¹. Incluso se dan falsas concordancias, tal vez 'ad sensum', como en p. (80) l. 9.

Los plurales fractos de persona presentan con frecuencia concordancia en femenino singular, como si se tratase de plural irregular de cosa. Por su parte el dual también concierta con femenino singular como ya ocurre en el árabe clásico².

Los usos del verbo responden igualmente a los del árabe clásico, exceptuando el aspecto modal. Parece que los modos se han perdido en judeo-árabe y esto se refleja en el empleo del Condicional y el Subjuntivo, que tienen una expresión más clara en la morfología de los verbos enfermos, como ya hemos apuntado más arriba³. El empleo de las partículas de Condicional y Subjuntivo, por

otra parte, es correcto en el Kitāb, salvo una frase que he encontrado en la p. (135 v) l. 5 en la que se emplea la partícula li de Subjuntivo con Condicional, como si se tratase de un lām de Imperativo (lām al-'amr) cuando su valor es claramente final, pero puede tratarse de un error accidental.

Las oraciones temporales encabezadas por lammā se encuentran tanto con Imperfecto como con Perfecto¹.

El uso de idā se intercambia con el de 'in, apareciendo con Perfecto y con Imperfecto².

En las oraciones de relativo con nexo, el pronombre determinado masculino singular sirve para cualquier género que tenga el antecedente; por ejemplo la frase de la p. (80) l. 9³.

Abreviaturas.-

Otro aspecto destacable dentro del contenido formal de la obra lo constituye el capítulo de las abreviaturas, muy frecuente en hebreo pero menos usuales en árabe.

Entre las abreviaturas hebreas:

- י' para el Nombre de Dios
- ר' para Rabí
- ה' para Mar ('señor')
- ז' para zīkrōnō lib^a raka ('bendita sea su memoria')

En algunos versículos bíblicos aparecen palabras abreviadas que yo he señalado con una coma y un asterisco

y reconstruido debidamente en nota. Todas las abreviaturas las he señalado con un asterisco.

Entre las abreviaturas árabes:

كقو para qawl, kaqawl o kaqawlihi

تع por ta^cālā

رع separadas por el Nombre de Dios en escritura plena por radiya Allāh^c anhu (^canhum o ^canhumā)

عالس por ^calayhi (-him, -himā) al-salām

وغ por wagayruhu.

Las cifras aparecen siempre en número, con las letras hebreas punteadas por encima, especialmente las fechas.

Los comienzos de capítulo aparecen señalados numéricamente al margen con la letra correspondiente marcada con tres puntos encima en forma de triángulo. Todo esto lo he señalado convenientemente en su lugar.

Los nombres propios de personas, en algunos casos, y los de obras literarias van subrayados en el manuscrito. Las citas bíblicas suelen ir vocalizadas en su mayoría, así como los versos, éstos con mayor irregularidad.

Contenido de las distintas Cuestiones.-

En la Introducción al Kitāb falta la primera página en el Ms. de Oxford. Halkin¹ ofrece el preámbulo que aporta el Ms. de Leningrado, supongo, porque no lo hace constar, y dice:

En el Nombre de Dios Misericordioso y Clemente (en abreviatura)

Tratado que comprende la disertación (muḥādara) y el recuerdo (mudākara), en el que se contienen notas acerca de la poesía y los poetas, aspectos de la técnica de la prosa y de los prosistas, unas gotas de las opiniones de la ciencia y de los sabios, testimonios de las palabras de hombres píos y honorables, lo nuevo entre las noticias de los filósofos y juriscónsultos, destellos de las historias de hombres principales y famosos, algunos párrafos de las excelencias de escritores y entendidos en retórica, frases de los vestigios de los gramáticos y sabios en cuestiones religiosas. A todo esto se ha dedicado uno de los últimos entre los sabios en favor de un hombre importante.

Su entrada en el jardín hizo brotar rosas y

azucenas,
exhalando su perfume nardos y capullos,
(pues) una respuesta es como manzanas
en guirnaldas de plata¹, (al igual que)
la palabra dicha a su tiempo.

Tras este preámbulo, pasa a exponer el contenido general de la obra; las distintas cuestiones que irá desarrollando a lo largo de ella, en un total de ocho. Da cuenta de los motivos que le han impulsado a redactar dicho tratado; la excusa -como ya hemos dicho más arriba- es la supuesta petición de un discípulo, ante la que MBE manifiesta cierta resistencia, por causa del rechazo con que la gente de su tiempo acoge toda cuestión relacionada con la literatura o la ciencia. Otro de los motivos por los que se muestra reacio a responder a las preguntas del discípulo es su situación de desamparo en tierras extrañas, en el país del exilio.

Más adelante hace referencia a las fuentes -las autoridades árabes en la materia- que ha utilizado y, excusándose por los posibles errores o lagunas en sus conocimientos, salpica toda la introducción de citas bíblicas y frases de los sabios antiguos, al igual que irá haciendo a lo largo de toda la obra.

La Primera Cuestión es la dedicada a la Prosa, los Discursos y los Oradores. Se enumeran los distintos antecedentes de la prosa, sus diversos temas, hasta llegar a los árabes, describiendo su habilidad en la composición

de poesía y en los escritos en prosa. Pasa luego a hacer unas consideraciones acerca del significado de la palabra jitāb, de la voz hebrea dabar y de su empleo.

En este punto encontramos en el Ms. de Oxford una laguna que en el de Leningrado ocupa varias páginas, aunque no merece la pena detenerse en su contenido, ya que están llenas de digresiones que no aportan nada fundamental al desarrollo del capítulo.

Después de presentar numerosos ejemplos en los que establece la diferencia entre la improvisación, el discurso, la palabra y la expresión poética, pasa a hacer un recuento de los discursos que se pueden encontrar en el texto bíblico, poniendo tales discursos en relación de semejanza con las oraciones.

La Cuestión Segunda trata de la Poesía y los Poetas. Del significado de la palabra árabe šīr y de que su contenido expresa exactamente lo mismo que en lengua hebrea, esto es: 'sentir' y 'comunicar'. Más adelante, se contemplan las relaciones entre poesía y profecía, para ir a parar en qué se entiende por composición de versos, en qué consiste y las semejanzas entre la nomenclatura árabe y sus distintos aspectos y la hebrea. Entrando, al fin de la cuestión, en una discusión acerca de cuál es más importante, la poesía o la prosa.

La Cuestión Tercera aporta la tesis de que la poesía es un don innato en los árabes, el don que Dios les concedió por encima de otras naciones de la antigüedad, mien-

tras que la nación judía es, en este campo, imitadora de aquéllos. Basa esta supremacía de los árabes en las influencias climáticas, de los vientos, la humedad y las aguas, así como en la intervención de los astros y sus movimientos.

En este punto, introduce un largo razonamiento acerca de la existencia de artes adivinatorias entre las diversas naciones, así como de su inexistencia entre los judíos que, para conocer el porvenir, tienen la revelación conocida por medio de los Profetas y, tras su desaparición, por medio de los comentaristas y sabios de la Ley.

Luego de este largo inciso, vuelve al tema que le ocupa. Las semejanzas entre las lenguas Árabe, Hebrea y Aramea, por causa de la proximidad de sus territorios y asentamientos. Aunque advierte del peligro de dejarse llevar por los parecidos, a la hora de adoptar los métodos de la lengua árabe en poesía para componer versos en hebreo.

Más adelante, trata de la estima y consideración que los sabios de la lengua hebrea han concedido a las expresiones cuidadas y elocuentes y de cómo el interés por los estudios gramaticales y retóricos se fue perdiendo entre los judíos, al dejar de emplear la lengua hebrea y adoptar el idioma de los lugares que habitaban en la diáspora. Finalmente señala el cuidado que se ha de poner al realizar una traducción, insistiendo en que lo fundamental son

los significados y no las palabras en su aspecto formal.

La Cuarta Cuestión aborda el tema de la composición poética en lengua hebrea en los tiempos anteriores al exilio. Afirmando que, excepción hecha de los libros de Salmos, Job y Proverbios, no existía en esta lengua ningún tipo de expresión poética. Señala, igualmente, que estos tres libros no están escritos al modo árabe, si bien poseen aspectos concomitantes con la poesía entendida en sentido amplio.

Más adelante, nuestro autor afirma no conocer ni el momento ni el lugar del nacimiento del interés por la poesía rimada, entre los judíos de la diáspora, diseminados por distintas naciones y que habían adoptado la lengua del lugar donde habitaban. El hebreo, pues, se perdió, no quedando sino como referencia el Texto Sagrado y la Misnah, de los que los judíos tomaron los métodos y el vocabulario para componer su poesía, sus oraciones y cantos.

La Cuestión Quinta presenta el tema de la superioridad literaria de la Diáspora de Al-Andalus y hace una historia ordenada y crítica de las distintas generaciones de gramáticos, poetas y literatos que se sucedieron hasta alcanzar a sus contemporáneos. Excuso realizar una lista completa de los autores citados en esta cuestión, porque ya se encuentra debidamente ordenada en el libro de Díez Macho que hemos mencionado en varias ocasiones¹.

De muchos de los nombres que MBE registra no tenemos

más noticia que la que nuestro autor nos proporciona. De otros, los más, nos han llegado sus obras y colecciones poéticas. Como ya se ha señalado por diversos autores la aportación del Kitāb en esta cuestión es única, porque las noticias del Tabk' nōnī de Al-Harīzī no son, con mucho, tan completas¹.

La siguiente Cuestión, la Sexta, presenta una serie de consideraciones morales que el poeta ha de tener en cuenta, a la hora de componer poesía. Desde las críticas a la gente de su tiempo que se ha vuelto avara con los poetas; sus contemporáneos que no sienten la menor necesidad de perpetuar nombre o fama favoreciendo la composición de poesía, pasando por las quejas amargas contra aquellos que no sienten aprecio por la literatura, hasta reconocer humildemente que también él compuso versos profanos, en sus tiempos mozos; poemas de los que se arrepiente como si de grave falta se tratase. Aunque, en mi opinión, no se trata de un arrepentimiento más que retórico ya que no desperdiciará ocasión a lo largo del Kitāb de ponerlos de ejemplo. Concluyendo con reproches de mal disimulada amargura contra el destino que, después de hacerle gustar todo lo que de hermoso hay en la vida, le condenó al destierro y la soledad. Todo ello mezclado con el sentimiento profundamente religioso de la confianza en Dios y en su sabiduría le hace decir que la sobriedad es la mejor de las virtudes, y que aquel que se conforma con lo que tiens vive feliz.

Página tras página se va desgranando un largo rosario de máximas y sentencias en torno a la conformidad y la resignación, para ir a enlazar con el tema fundamental que le preocupa, el de la composición de poesía. En este punto, nos ofrece una amplia muestra de su producción poética, fundamentalmente de crítica contra sus contemporáneos y sus pocas inquietudes en este campo. Más adelante, afirma no haber compuesto nunca poesía satírica y burlesca, ya que no la considera digna.

Tras un breve canto a la soledad y el aislamiento, que son mejores que la compañía de los malvados, recomienda como amigo un libro. En este mismo sentido, en el de evitar las amistades perniciosas, sugiere apartarse de frecuentar a los envidiosos, si bien considera que un enemigo es, a veces, más útil que un amigo, ya que con facilidad puede mostrarnos nuestros defectos, ayudándonos así a corregir nuestro carácter. Termina esta cuestión tratando el tema de la verdad y la falsedad en poesía, considerando que los poemas están llenos de mentiras, o al menos, de medias verdades, de las que el poeta hace uso, no con el fin de engañar sino con el de lograr una metáfora innovadora o una expresión brillante.

La Cuestión Séptima está dedicada al asunto de la composición de poesía durante el sueño. Tras una larga introducción filosófica, en la que describe cómo actúan los sentidos en la vigilia y cómo los sentidos espirituales reelaboran durante el sueño las noticias aportadas

por los sentidos corporales, nos presenta el testimonio de los Libros Proféticos, en los que los sueños juegan un importante papel. Trae también las experiencias en este terreno de sabios honorables que compusieron obras o les dieron nombre tras la inspiración recibida en un sueño. Para terminar afirmando que el poeta puede componer en sueños por lo mucho que su mente trabaja durante la vigilia para lograr sus objetivos, siendo así el sueño del poeta una continuación de su actividad cuando está despierto.

La Cuestión Octava, como ya hemos dicho en algún otro lugar, está dividida claramente en dos partes y así la presentamos aquí, tanto en la edición como en la traducción.

La primera parte responde a un objetivo concreto: "La Gramática y su estudio son imprescindibles para componer poesía"; pero cada dos pasos, nuestro autor se deja llevar de sus muchos conocimientos en temas diversos y nos obliga a sumergirnos en digresiones que nos alejan del asunto principal que nos ocupa. Este asunto fundamental es que el poeta, si bien puede permitirse ciertas libertades, no es soberano absoluto de la palabra y no puede derivar las raíces a su antojo, conjugar los verbos a su placer y declinar plurales, femeninos y demás accidentes del nombre a su capricho. Para evitar tales extremos, el poeta se ha de atener a la gramática y a lo que la lengua ha dejado recogido en los Textos Sagrados. A partir

de la página (86) va entrando, sin apartarse demasiado, en el asunto, y nos ofrece ejemplos prácticos de lo que se debe y no se debe hacer. Así nos presenta numerosas raíces con sus derivados o sus etimologías, los regímenes preposicionales que les corresponden, su correcto empleo y sus significados. Todo ello siempre apoyado en pasajes extraídos del texto bíblico,

En la segunda parte de esta cuestión se entra de lleno en el estudio de las figuras poéticas. Cada una de ellas recibe atención en un Capítulo, hasta el número de veinte. En las páginas (117) y (117 v) el autor adelanta un índice de estos capítulos que, sin embargo, no se corresponde exactamente con el orden y contenido en que se van a ir desarrollando. Ofrezco aquí el orden real en que aparecen:

- 1º Metáfora
- 2º Alusión y Alegoría
- 3º Antítesis
- 4º Homonimia o Paronomasia
- 5º Distribución
- 6º Paralelismo
- 7º Asignación, Enumeración
- 8º Repetición
- 9º Epanadiplosis (En el índice del autor aparece en este lugar al-tatbi^c-Perífrasis)
- 10º Pleonismo
- 11º Explicación

- 12º Inciso (En el índice del autor aparece más explicado este título como:
hašw bayt li-'iqāmat al-ma' nā=inciso
 para completar el sentido)
- 13º Comparación (En el índice del autor figura aquí Restricción o Asteísmo)
- 14º Inciso para completar el sentido. (Repite en cierta medida al capítulo 12º. En el índice aparece aquí Comparación)
- 15º Restricción (En el índice Inciso o Paréntesis)
- 16º Exageración e Hipérbole
- 17º Perífrasis (En el índice aparece Epanadiplosis)
- 18º y 19º Reunidos en uno la Bella Incepción y la Bella Transición
- 20º Digresión. En este capítulo se reúnen además 'la mezcla de la duda con la certeza' y 'la afirmación con la negación'

Hay que añadir a todo lo anterior unos subcapítulos dedicados a:

- 1/ Empleo de Proverbios y Adivinanzas como adornos poéticos
- 2/ La introducción de frases del Texto Sagrado en los poemas

Como señalamos en la nota 1 de la página (116) cada capítulo presenta la definición de la figura, ejemplos de

poetas árabes y su aplicación por los poetas judíos, así como un sinnúmero de citas bíblicas en que aparece la figura que se estudia.

La importancia de esta cuestión es obvia y no necesita de elogios por mi parte; leerla y estudiarla es lo que se debe hacer, como recomienda Ibn ^cEzra, aunque no pensemos escribir poesía hebrea al modo árabe.

Al final de la Cuestión nuestro autor nos ofrece un largo poema en el que se recurre a casi todas las figuras antes descritas, algunas de las cuales yo he señalado en las notas que acompañan a la traducción, pero es tanto el acopio que el autor hace de ellas que este poema por sí merecería un estudio especial y detallado.

Por último un breve colofón con la fecha de terminación de la copia. Halkin presenta también el colofón del Ms. de Leningrado que difiere ligeramente del de Oxford y que revela que aquél es algo posterior.

. Consideraciones finales.-

En primer lugar creo que no estamos simplemente ante una Arte Poética, como ya he apuntado. Por otra parte, no se trata tampoco de un texto de judeo-árabe, propiamente dicho, sino redactado en árabe clásico en el que se deslizan algunos dialectalismos, posiblemente de mano del copista. Casi con toda seguridad se puede afirmar que el original fue escrito en letra árabe, aunque la redacción de las copias en aljamía hebrea de las que disponemos, sea relativamente cercana en el tiempo al texto primero, como se desprende de los colofones¹.

Aunque se ha señalado repetidamente la relevancia de las Cuestiones Va y VIIIa, no cabe duda de que toda la obra, en su conjunto, es un gran libro de Adab, que no tiene par en la Literatura Hebraico-Española.

Tampoco cabe la menor duda de que nuestro autor era un hombre erudito, que conocía toda la ciencia de su tiempo y que cuando cita sus fuentes lo hace de primera mano, si exceptuamos las frases de los filósofos griegos, que posiblemente conocía por los libros de Adab. No estamos, pues, ante un libro común, sino ante una pieza fundamental de la Literatura Española en sentido lato.

xxvii

Por último quiero hacer constar aquí mi agradecimiento a todos aquellos que han hecho posible diera fin a este trabajo con bien. Ellos saben quiénes son y yo les doy las gracias.

Notas a esta Introducción

i.-

- 1 Oxford, 1896
- 2 Moshe ben Ya'akov ibn Ezra, Kitāb al-Muhādara wal-Mudhākara, Liber Discussionis et Commemorationis (poetica Hebraica) Jerusalem 1975
- 3 Madrid-Barcelona, 1953

ii.-

- 1 XVII (1930) págs. 423-447
- 2 Barcelona, 1967 y (2ª ed.) Barcelona 1948

iv.-

- 1 Sé por el propio Dr. Díez que está trabajando en la traducción de las cuestiones IIª y VIª para publicarlas en breve, pero aún no he tenido noticias de que hayan visto la luz.

v.-

- 1 Véase el artículo de Laredo y Gonzalo Maeso en Sefarad IV (1944) págs. 349-363

vii.-

- 1 Estos fenómenos se dan en general en el hispanoárabe, véase F. Corriente, Gramática, Métrica y Texto del

vii.-

- 1 Cancionero Hispanoárabe de Aban Quzmán (AQ) Madrid, 1980, l. l. 2. 30 y l. l. 2. 30. l. a 6.
- 2 Blau, J., A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic, Jerusalem 1961, p. 27

viii.-

- 1 Blau, J., A Grammar..., p. 30
- 2 id. p. 32-33
- 3 id. p. 35
- 4 id. p. 27
- 5 id. p. 35

ix.-

- 1 Blau, J., A Grammar..., p. 35-36
- 2 id. p. 36-37; AQ., l. l. 2. 17
- 3 Blau, J., A Grammar..., p. 37
- 4 id. p. 39; AQ., l. l. 2. 14 nota 2 y l. l. 2. 14. 1.

x.-

- 1 Blau, J., A Grammar..., p. 41-43
- 2 id. p. 53-54
- 3 id. p. 54
- 4 id. p. 49
- 5 id. p. 148

xi.-

- 1 Blau, J., A Grammar..., p. 90
- 2 id. p. 91-92; AQ., 3. 1. 4. 1. 4. y nota 174
- 3 Blau, J., A Grammar..., p. 87 y ss.

xii.-

- 1 Blau, J., A Grammar..., p. 129
- 2 AQ., 3. 1. 1. 1.
- 3 Blau, J., A Grammar..., p. 125-127

xiii.-

- 1 Blau, J., A Grammar..., p. 248-249
- 2 id. p. 252; AQ., 3. 1. 3. 3. 3. 2. 2.
- 3 Blau, J., A Grammar..., p. 226 y 232; Petri Hispani, De Lingua Arabica Libri Duo, ed. P. de Lagarde, Göttingae 1883, reimp. Osnabrück 1971, p. 14 (véase p. (111 v) 1. 13 de mi edición). Esto quizás explique la forma peculiar citada por mí en esta Introducción p. xi.

xv.-

- 1 Liber Discussionis et Commemorationis, p. 2 1. 1-8

xvi.-

- 1 Estos versos aparecen únicamente en el Kitāb. El último verso está en el mismo sentido que Prov. 25,11

xxxi

xix.-

- 1 Moisés ibn ^cEzra...., págs. 130 a 164

xxvi.-

- 1 Según Halkin, en su Introducción, era frecuente que los Rabbanitas copiasen todas las obras escritas en árabe en aljamía hebrea.

TEXTO ESPAÑOL

(Traducción del Kitāb al-Muhādara wal-Mudākara
de Moše ibn Ezra , Abū Hārūn Mūsā)

(5)

1

Dijo Abū Hārūn: Tras alabar a Dios, puesto que no hay poder que no venga de El, ni fuerza que de El no proceda, de un modo que corresponda a sus beneficios y sea paralelo a sus bondades, digo que: Siendo el fin de toda pregunta el conocimiento circunstanciado de la cuestión, y el fin de la respuesta satisfacer al que pregunta en lo que desea saber conforme a lo cuestionado, no me queda más remedio que contestar a tu pregunta¹, sabio amado y honorable, tratando: De lo que desconoces acerca del tema de la prosa y los prosistas, de lo que te causa extrañeza en torno a la poesía y los poetas. Luego, de cómo se desarrolló la poesía en el pueblo árabe de un modo natural y cómo en el resto de los pueblos fue un hábito adquirido. Luego, de si se ha oído que nuestro pueblo judío, en los días de su soberanía, tuviera colecciones poéticas medidas y cuándo comenzó nuestra diáspora a ocuparse en su composición. Además, por qué fue la diáspora de Al-Andalus más celosa en elaborarla y más sabia en componerla que las otras. Después te expondré un modelo de opiniones que yo considero las mejores, según mi entender, a este respecto. Incluso te aclararé lo que alguna gente pretende acerca de la composición de poesía en

(5 v)

el sueño, y si pertenece al capítulo de lo posible. Seguidamente te mostraré el mejor método que puedes adoptar para hacer poesía hebrea según las opiniones de los árabes. Así pues, los capítulos de las cuestiones son ocho.

La petición que me hiciste ha encontrado en mí incapacidad, pereza, tibieza y antipatía por dos motivos: En primer lugar, por miedo a ser considerado entre el vulgo como una persona casquivana, ya que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo siente aversión por la literatura. Pero luego opiné que una de las cosas más odiosas es no seguir la opinión de los cualificados por lo que se teme del vulgo; ya que se ha dicho: "Quien da consejos al pueblo no aprovechará más que a éste con el consejo dado, y quien aconseja a los excelentes señores logra que el provecho alcance a ambas clases sociales".

El segundo motivo; es lo que el destino me deparó al final de la vida; el largo exilio y el aislamiento continuado en un país lejano y en una frontera distante. Pues heme aquí encerrado en una prisión, más bien, enterrado en una fosa. Qué cierto es lo que se dijo: "Está más contento el sensato con su patria que con su sustento".

(6)

Y en el Corán de los árabes (dice)¹: "Si les hubieramos escrito, 'suicidaos o salid de vuestras casas' pocos de entre ellos lo hubieran hecho"; equiparando así el suicidio al abandono del hogar. Se ha dicho: "El exilio es una de las dos cautividades". También se ha dicho: "El extranjero es aquel que ha perdido a sus contertulios, que le eran familiares, y a sus fieles, a los que se confiaba". Y se dijo: "El extranjero es como el árbol que ha abandonado la tierra y ha perdido su alimento, está mustio y no da fruto, marchito y no reverdece". Y en verso²:

La juventud y la vejez; la pobreza y la
fortuna:

¡Por Dios, qué vaivenes tiene el Destino!

Sin embargo, tampoco creí que esto fuera impedimento para llevar a término tu ruego ni cumplir con tu deseo, sino que he compuesto con lo que me preguntaste un breve discurso, pues este tratado ni admite ser extenso ni es una cuestión en la que quepa agotar el tema solicitado.

Ya han compuesto, en la mayoría de los capítulos de este asunto, las autoridades de la retórica musulmana, que son las más cualificadas en prosa y poesía, muchos libros; como por ejemplo: El libro de Ibn

(6 v)

Qudāma sobre Crítica¹ y Al-Badī^c de Ibn al-Mu^ctazz² y Hilyat al-Muhādara de Al-Hatimī y Al-Hāl wa al-^cĀtir³ del mismo y Al-^cUmda de Ibn Rašīq⁴ y Al-^cSi'r wa al-^csu'arā' de Ibn Qutayba y otros⁵.

Además tenemos todo lo que trata de este tema a lo largo de otras de sus obras que no se refieren específicamente a este asunto, y que es mucho y no se puede registrar con rapidez.

Lo que se pretende en estas páginas de reducido contenido es exponerte la cuestión de cómo son las dos naciones, quiero decir la hebrea y la árabe, y su paralelismo en la mayor parte de los aspectos, ya que la primera imita a la segunda; y toma de la otra, sobre todo en lo tocante a la poesía.

Tal vez me extienda un poco en traer a colación alguna historia apropiada o en alguna narración a modo de explicación con la que yo reavive el recuerdo de gentes que existieron y desaparecieron, por temor a que se pierdan sus huellas, se oculten sus luces y se olviden sus noticias.

Me he extendido también en adornar un poco la expresión con ciertas proposiciones sapienciales convenientes y con anécdotas filosóficas

(7)

relacionables con el asunto y con pasajes literarios acordes; aunque esto no forme parte de lo que me pediste, yo lo encontré apropiado para tí, pues me parece que tienes aptitud para considerarlo y para ejercitarte en aprenderlo y para educar tu carácter con su lectura.

Ya se ha dicho que la obra como la mesa, ha de tener distintas clases de platos exquisitos y variedad en las mezclas de sabores, ya que cuando se varía la comida de un manjar a otro, aparece el placer y se abre de por sí el apetito y se renueva la avidez. Lo mismo ocurre con todos los sentidos, quiero decir que las sensaciones se hacen más deliciosas al variar las clases de percepciones, activándose con la multiplicidad de aprehensiones. Y si acaso se presentase, a lo largo de la exposición, un versículo del cual no hubiese yo escuchado una explicación satisfactoria, te ofreceré mi propia opinión aún desconfiando del acierto. La mayor parte de lo que he compuesto pertenece a lo vario aprendido de los dichos de los sabios y a lo adquirido de los doctores en ciencias, excepto

(7 v)

lo (poco) que se me ocurrió y se me pasó por las mientes. Y todo esto lo explicó, a mi entender, R. Sa'adya en la p^erasah wa-yaqhel¹ en donde dice: "En sabiduría, en inteligencia, en conocimiento y en toda clase de trabajo"²; ya que dijo: "éstas son las materias del saber en su totalidad". En cuanto a 'en sabiduría', es lo que se aprende de un maestro; 'en inteligencia', es lo que la mayor parte de las veces intuye el hombre sin tener referencia de nadie; 'en conocimiento', es lo que se aprende por la vía de la investigación y la información. Habría que añadir 'y para enseñar', porque hay quien domina una ciencia y no sabe exponerla ni se entiende lo que de ella enseña; éstas son las materias espirituales. Y 'toda clase de trabajo', hace referencia a los oficios que se realizan con miembros del cuerpo.

Así, el hebreo aplica el nombre 'sabiduría' a la totalidad de la persona, por ejemplo³: "Dije: quiero ser sabio"; "¿Para qué pues me he hecho más sabio?"⁴; "Era más sabio que ningún otro hombre"⁵. O bien se especifica con ello un solo miembro⁶: "He aquí que te concedo un corazón sabio e inteligente". E igualmente sucede con bīnah: "Púseme a estudiar en los libros"⁷; "Ten buen cuidado

(8)

con lo que tienes delante"¹, (que afecta sólo a) un miembro (en): "Y su corazón entienda"². De igual modo la inteligencia tiene una expresión por antonomasia: "Y conoce la ciencia del Altísimo"³; "y sabe, pues, hoy"⁴, o bien utilizada para la parte: "Corazón conocedor de su propia amargura"⁵.

Ruego por Dios a quien caiga en sus manos esta obra que colme sus defectos, disculpe sus errores, le otorgue disculpa y la interprete rectamente, a fin de merecer agradecimiento y ser abundantemente recompensado.

Tú, oh hijo piadoso, con la inteligencia de pensamiento, la luz de entendimiento y la armonía de los órganos de la mente que Dios te ha dispensado, sacarás de la parte el conocimiento de la totalidad e irás bien encaminado de lo poco a lo más. Como dijo el sabio -sobre él la paz-⁶:

"Escuche el sabio y acrecerá doctrina y el inteligente adquirirá destreza". Y de Dios -ensalzado y glorificado sea- espero ayuda en la sabiduría y en el trabajo, en El me amparo del pecado y el error. En El me apoyo para alcanzar esperanza. Como se dijo también⁷: "Confíate en Yahveh con todo tu corazón y en tu propia inteligencia no estribes".

Y antes de empezar a hablar de la intención pretendida, digo⁸: "Que las preguntas

(8 v)

necesitan cuatro cosas: Pregunta y respuesta, controversia y solución". Esto o muy parecido se encuentra en nuestros libros santos y de ello te doy un ejemplo o dos, por miedo a la extensión que conduce al aburrimiento, pues los discursos y las narraciones si son abundantes no tienen gran provecho. El discurso¹ tiene un límite y la atención del que oye un fin y lo que excede de lo soportable se hace pesado. Se dijo²: "Si la brevedad basta, el exceso es fatigoso". A la sabiduría³, aunque sea la vida de la inteligencia como es la inteligencia la vida del espíritu y el espíritu la vida del cuerpo, se le debe aplicar el arbitrio de la comida, que cuando excede la cantidad que se necesita convierte el beneficio en perjuicio. Dijo uno de los venerables⁴: "La sabiduría, si se sigue su mismo camino es medicina para cualquier enfermedad, y si se yerra aquel camino, se convierte en una enfermedad incurable para la que no existe remedio"; pues es como el fuego, un poco ilumina la vista, mucho quema

(9)

las ciudades¹.

De igual modo haré con las frases que cito, compendiándolas y abreviándolas. Menciono pocas cosas de las muchas que existen porque el resumen ayuda a aprender y condensa mejor lo que ha de decirse.

De entre lo existente en el Libro Santo, hay una pregunta de Esaú: "¿Qué objeto tiene para tí todo ese campamento?"² y la respuesta²: "Es para hallar gracia". Y la contrapregunta o similar es³: "Hermano mío, sea para tí lo que es tuyo". Y la solución o semejante⁴: "Y como le porfiara, aceptó".

Igual que la pregunta del honorable Profeta - sobre él la paz- que comienza: "No me haces saber a quién vas a enviar conmigo"⁵, con una expresión de singular, quiero decir 'conmigo'. Y la respuesta (de Dios) -alabado: "He de ir en persona y proporcionarte reposo"(a tí solamente)⁶.

Y la contrapregunta o similar: "Si no vienes personalmente, no nos hagas partir de aquí"⁷ quiere decir "con la totalidad", añadiendo una mayor explicación al decir: "¿En qué se notará que he alcanzado gracia?"⁸, hasta: "Así nos distinguiremos yo y tu pueblo"⁸; intercediendo por sí mismo y por su pueblo. La solución: "También esta proposición que has formulado haré"⁹. Mas no se ha dado de esta

(9 v)

división en esta obra, hasta ahora, sino la pregunta y la respuesta; mas si hubiera controversia se haría necesaria la solución, según se ha de alcanzar el conocimiento, si lo permite Aquel en cuyas manos están la fuerza y el poder.

NOTAS

11

INTRODUCCION

(5)

- 1 Al margen: 'Acerca de lo que me preguntaste', v. Halkin p. 2 L 11.

(6)

- 1 Qur. 4,66
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 127-128 (1).

(6 v)

- 1 Brockelmann, G. I, 228; S. I, 406; H. I, 208; edición de Bonnebacker, Leiden 1956
- 2 Edición de Katskovski, London 1935
- 3 Brockelmann, G. S. I, 193
- 4 Brockelmann, G. I, 307; S. I, 539; Edición Cairo 1934
- 5 Brockelmann, G. S. I, 184; Edición de Goeje, Lugd-Bat. 1904

(7 v)

- 1 Traducción de R. Sa^cadya a Exodo 35,31. Version arabe du Pentateuque, ed. J. Derenbourg, Paris 1893
- 2 Ex. 35,31
- 3 Qo. 7,23
- 4 Qo. 2,15
- 5 I Rey. 5,11 y 4,31₁₁
- 6 I Rey. 3,12
- 7 Dan. 9,2

(8)

- 1 . Prov. 23,1
- 2 Is. 6,10
- 3 Num. 24,16
- 4 Deut. 4,39
- 5 Prov. 14,10
- 6 Prov. 1,5
- 7 Prov. 3,5
- 8 véase Halkin p. 9 nota 74.

(8 v)

- 1 Al-Yāhiz, Kitāb al-bayān wal-tabyīn, ed. °Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, T. I, p. 96. Cairo 1975 (4a ed.)
- 2 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I, p. 96.
- 3 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I, p. 87; Ibn °Abd Rabbihi, Al-°Iqd al-Farīd, ed. El Cairo 1948-53, T. II p. 124
- 4 Bahya ibn Paqūda, Sefer Torat Hobōt ha-Lebabōt, ed. J. D. Kafach, Jerusalem 1973, p. 240 (árabe).

(9)

- 1 véase Halkin p. 9, nota 83.
- 2 Gen. 33,8
- 3 Gen. 33,9
- 4 Gen. 33,11
- 5 Ex. 33,12
- 6 Ex. 33,14
- 7 Ex. 33,15
- 8 Ex. 33,16
- 9 Ex. 33,17

(9 v)

Respuesta a la cuestión primera de los discursos y los oradores¹

La técnica del discurso es lo llamado en griego Retórica y su explicación es : 'Retórica'², que para el filósofo Aristóteles es: "Dichos convincentes que carecen de firmeza lógica, pero que se afirman más o menos según sea la capacidad de los elocuentes y disertos, según hagan converger muchos conceptos en pocas palabras, de manera que expresen lo que hay en el pensamiento de modo patente, cuya interpretación no sea ambigua para quien la oye y que alcance las últimas connotaciones según se encuentran en el significado, aunque se trate de un texto resumido, sin suprimir sentido ni menguar los requisitos." Y las clases de artes científicas usadas en los distintos aspectos de la Lógica son cinco³:

(10)

Argumental, Dialéctica, Poética, Discursiva y Sofística¹, su significado es 'la verdad deformada' y en lengua griega es 'Sofística'.

Los oradores son aquellos que, en cualquier nación, se expresan en prosa y los árabes le dieron el nombre de natr, porque no sigue un orden ni toma en cuenta la medida o la rima. A sus palabras se les llama 'discursos'.

La esencia de los discursos consiste en párrafos a los que no se somete a rima ni a medida, aunque a veces se los hace rimar dándoles una cadencia consonante sin metro (preciso). Dijo Aristóteles²: "Los oradores usan en sus palabras premisas que son citas como, por ejemplo 'dijo fulano', adornándolas con vocablos fluidos y elocuentes, con dichos expresivos, para reafirmar así la conclusión que pretenden". De este mismo modo ocurre con alguna de las premisas de los dialécticos que carecen de argumento cierto.

Se ha dicho³: "Existían la oratoria sentenciosa, la poesía filosófica y las epístolas políticas respecto a asuntos aristocráticos⁴ y populares en Persia, Grecia, Roma y otras

(10 v)

naciones en las que florecían las ciencias".

Afirman algunos cronistas que Hermes I ¹ tuvo qasidas medidas y discursos conocidos, compuestos para sus contemporáneos en los que trataba de cosas celestiales y terrenales.

La nación árabe versificó y escribió en prosa acerca de casi todas las cosas y sobre la mayor parte de las artes del mundo; de lo mucho y de lo poco, de lo que es elogio y de lo que es escarnio, de lo que es contestación y de lo que es reafirmación y con toda clase de metáforas y con toda clase de antítesis, con toda la abundancia en el idioma y la fluidez en la expresión que Dios le concedió, hasta conseguir encubrir lo malo con lo bueno y afejar lo bello y presentar lo falso con la apariencia de lo verdadero y lo que es mentira con la imagen de la verdad, mediante el dominio de la expresión. Y el nombre de discurso ² está tomado de jītāb (alocución), y así mismo, en hebreo se deriva, en sentido figurado, de la voz dabar que es uno de los sinónimos para la palabra. Como se dijo ³: "Sobre un estrado de madera que hicieron al efecto (para hablar)". Incluso para la petición de mano de las mujeres ⁴ se usa este vocablo, pero con la conjunción l ⁶

(11)

..... 1
 a las mientes"², sin nexo. E igualmente: "(Podían) hablarle pacíficamente"³, aunque se trate de un masdar. Y entre los hombres importantes hay quien cree que en: "Y tu boca es hermosa"⁴ hay uno de los nombres sinónimos para 'boca', considerando se trata del lugar por donde se habla (majtab) y no de alocución (jītab).

Y para 'la palabra' existen también muchos nombres, los hay que son sinónimos y otros de sentido figurado, como leqah (doctrina): "Gotee como lluvia mi doctrina"⁵, que se emplea en ocasiones con el sentido de 'aceptación', por ejemplo: "Yahveh mi oración ha acogido"⁶, quiere decir: 'acepta'; "Y acrecerá doctrina"⁷, igual a: 'será más aceptado'. También de la gota y el fluido: "Que los montes destilarán mosto"⁸, se saca metáfora: "No vaticineis, vaticinan"⁹, que es entre los árabes natf, diciéndose: "Noche goteante"¹⁰. Y lo que gotea de la goma es nātif. En hebreo: "Nataf, uña olorosa"¹¹, y "mis manos gotearon mirra"¹². Y nataf en árabe es la perla pura, y en hebreo: "Los pendientes y las pulseras"¹³. Y de aquí la expresión mibṭa en hebreo: "Hay murmuradores que son como punzada de espada"¹⁴ y con su mismo sentido: "Derramaron temor"¹⁵ de: "Y la roca se fundía para mí"¹⁶ y "echa además, en ella

(11 v)

agua"¹. De igual modo šiyah: "Y ante Yahveh expone su congoja"².

Los árabes llaman al hombre que habla mucho: Saffāh³. Y existe un sentido figurado referente a una fuente de agua: "Transmite (hace brotar) el dicho"⁴, "difaman con su boca"⁵. De ello: "Produce sabiduría"⁶, de "expresión de los labios"⁷. De aquí hay quien hace: "Del fruto de la boca de un hombre"⁸.

No existe diferencia para los maestros entre dibber (hablar) y amar (decir), pues, ¿no ves que se dice: "Pues ella ha oído todas las palabras que Yahveh nos ha dicho"⁹, como si hubiera dicho: 'lo que nos dijo'?. Y esto forma parte de las metáforas hebreas, puesto que la audición no es aplicable a lo inanimado.

"Los que tocan el arpa"¹⁰, derivado de: "Los granos de tu viña"¹¹, quiere decir: 'los que improvisan versos y componen prosa'. Los que hacían prosa del verso se llaman en árabe fāritūn¹², es decir 'los que componen versos improvisando': "Como David, inventándose instrumentos músicos"¹³. Y šīr es el nombre de la poesía, como se dijo: "Y fueron sus cánticos mil cinco"¹⁴, siendo también uno de los nombres para 'cántico', como el dicho: "No se bebe vino durante el cántico". Igualmente se ha llamado a la elegía y a la oración fúnebre šīr:

(12)

"Y todos los cantores y cantoras entonaron sus endechas"¹.

El nombre šir se aplica también a 'canción', por ejemplo: "Cantar de los Cantares"²; "Quiero cantar una canción a mi amigo"³ y otros.

También a los cantos de acción de gracias: "Cantad a Yahveh"⁴. Y cuando dice: "Los que tocan el arpa"⁵, se refiere a la distribución de los dedos sobre los agujeros de la flauta.

Entre nosotros, los discursos se encuentran en los santos libros proféticos; como el discurso de la despedida, desde donde dice: "Guardad los términos de esta alianza y cumplidlos"⁶, hasta el final de la Torah. Y el discurso de la despedida de Josué -sobre él la paz: "Pasó mucho tiempo desde que Yahveh había concedido a Israel .."⁷, y su discurso posterior: "Luego congregó a las tribus de Israel en Sikem"⁸. El discurso de despedida de David -sobre él la paz: "Los días de David se acercaron a su término"⁹. El discurso de Salomón: "Entonces dijo Salomón: Dijo Yahveh que en las tinieblas habitaría"¹⁰ y otros.

Con todo ello tienen relación las oraciones, pues pertenecen a este capítulo: "Moisés entonces trató de aplacar"¹¹, "supliqué a Yahveh"¹², las oraciones de Ezequías y los dichos de Isaías correspondientes,

(12 v)

El escrito de Ezequías cuando su enfermedad: "Mikram de Ezequías"¹, la oración de Ana: "Mi corazón ha exultado en Yahveh"², la oración de Jeremías -sobre él la paz: "Rogué a Yahveh"³, las oraciones de Daniel y de Ezra -sobre todos ellos la paz y la misericordia de Dios. Y todo lo demás que es semejante y parecido.

NOTAS

20

CUESTION 13

(9 v)

- 1 EI² T. IV p. 1141-1142, sub khatīb
- 2 Ibn Jaldūn, Al-Huqaddima, T. IV, p. 1399, ed. de ^cAlī ^cAbd al-Wāhid Wāfī, El Cairo 1965
- 3 Al-Fārābī, Iḥṣā' al-^cUlūm, ed. y trad. González Palencia, pags. 42 y ss. y 29 y ss. (español) (23 ed.) Madrid-Granada 1953

(10)

- 1 Al-Fārābī, Iḥṣā' al-^cUlūm, p. 42, 23-26 y 24-25
- 2 Aristóteles, al-Jitāba, trad. ^cAbd al-Rahmān Badawī, Bagdad 1980
- 3 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. III, p. 14
- 4 Desde 'epístolas' hasta 'aristocráticos' al margen, Halkin lo introduce aquí con pleno sentido, véase p. 12 l. 12.

(10 v)

- 1 Véase el Prólogo de A. J. Festugière a Corpus Hermeticum, (23 ed.) Paris 1960; también EI² T. III p. 479-480 y EJ T. VIII sub Hermetic Writings, p. 372-373
- 2 En el ms. aparece jutba
- 3 Neh. 8,4
- 4 Se podría entender como referente a 'la conversación entre mujeres' ?

(11)

- 1 Hay una laguna de texto y sentido, Halkin presenta aquí las páginas 10¹, 10², 10³ y 10⁴, véanse páginas 14, 16 y 18, y también mi Introducción en lo referente al contenido de esta Cuestión I³.
- 2 Jer. 44, 21
- 3 Gen. 37, 4
- 4 Cant. de Cant. 4, 3
- 5 Deut. 32, 2
- 6 Sal. 6, 10
- 7 Prov. 1, 5
- 8 Joel 4, 18
- 9 Miq. 2, 6
- 10 Ibn Manzūr, Lisān al-ʿArab, (ed. fotoc. Būlāq) T. XI, sub naṭafa, Cairo s. d.
- 11 Ex. 30, 34
- 12 Cant. de Cant. 5, 5
- 13 Is. 3, 19
- 14 Prov. 12, 18
- 15 Is. 26, 16
- 16 Job 29, 6

(11 v)

- 1 Ezeq. 24, 3
- 2 Sal 101₁₀₂, 1
- 3 Ibn Manzūr, Lisān..., T. XII sub safaka,
- 4 Sal. 18₁₉, 3
- 5 Sal. 58₅₉, 8
- 6 Prov. 10, 31
- 7 Is. 57, 19
- 8 Prov. 18, 20

(11 v)

- 9 Josué 24,27
- 10 Amos 6,5
- 11 Lev. 19,20
- 12 Literalmente: 'Los que hablan sin pensar', R. Dozy,
Supplement aux Dictionnaires Arabes, T. II sub fārit,
- 13 Amos 6,5
- 14 I Rey. 4,32₁₂

(12)

- 1 Is. 24,9
- 2 Cant. de Cant. 1,1
- 3 Is. 5,1
- 4 Ex. 15,21
- 5 Amos 6,5
- 6 Deut. 29,9₈
- 7 Josué 23,1
- 8 Josué 24,1
- 9 I Rey. 2,1
- 10 I Rey. 8,12
- 11 Ex. 32,11
- 12 Deut. 3,23

(12 v)

- 1 Is. 38,9
- 2 I Sam. 2,1
- 3 Jer. 32,16

De la poesía y los poetas, en respuesta a la cuestión
segunda

Digo: En lo que respecta a la técnica de la poesía, que en lengua griega se llama Dogmática¹, cuya explicación es: 'técnica poética'; no se trata de una de las ciencias autónomas como la aritmética o la arquitectura, la música u otras. Ni es como las ciencias de uso técnico en su conjunto, sino que en ella se da alguna de estas ciencias, como la sintaxis y la morfología, con las que se materializa lo que se dice, y alguna de las científicas como la métrica, según se pondrá de manifiesto en el lugar que le corresponde de esta obra.

Así pues, (la poesía) es un conjunto de cosas diferentes (que pertenecen) a la técnica del uso de las palabras y a las ciencias (en general).

El nombre de śi^cr (poesía) en la lengua de los árabes se deriva de śu^cūr (sentir), que es 'considerar' en opinión de algunos. Y coincide su entidad con nuestra lengua:

(13)

"Cien medidas"¹; "pues como siente en su alma"². Y ha sido tomado, según otros, de 'sentir' y 'comunicar', pues se dice: "Me comunicó la respuesta de lo que le pregunté", siendo el nombre de la noticia 'comunicación'³. De ahí que se llame así entre ellos (los árabes) al profeta, porque es el que comunica de parte de Dios -ensalzado y glorificado sea- lo que le notifica el ángel en secreto. Siendo posible que se derive de 'alteza' y 'elevación', en segundo lugar.

La lengua hebrea ha dado el nombre de nabí al profeta que se hace pasar por tal, como ocurre igualmente con el nombre de Dios -altísimo- y el de los falsos dioses en ambas lenguas y (como ocurre) con toda la exaltación⁴ que lo acompaña.

Por lo que respecta al nombre de Dios altísimo: "Se le había aparecido Dios"⁵; "porque es un Dios Santo"⁶; "cuando Dios me hizo salir errante"⁷; "ciertamente hay un Dios que hace justicia en la tierra"⁸. Añadiendo nuestra lengua en algunos lugares para diferenciarlo (de los falsos dioses): "Otros dioses"⁹. En otros lugares lo elide apoyándose en lo obvio del pasaje; a veces lo usa irregularmente en singular: "Esta es su fuerza (como) su dios"¹⁰; a veces lo sustituye con metonimias, así: "El delito de Samaria"¹¹; "abominación de Moab"¹²;

(13 v)

"la abominación de los egipcios"¹, aunque todos ellos sean usos adventicios, por ejemplo: p^esilīm (ídolos), 'elīlīm (ídolos), šiqqūsīm (ídolos) y gilūlīm (ídolos); hay entre ellos algunos no derivados como: 'ašarīm (ídolo), hammanīm (altar de incienso, ídolo); así pues, 'ašarīm tal vez sea el plural de 'aš^erah en masculino: "No plantarás para tí nada como ašerah"²; en cuanto a los que interpretan³ en hammanīm 'monos', según la denominación de los árabes para mono⁴ (hamnān), como ves se trata sólo de una explicación.

La mayoría de las veces p^esilīm designa a lo esculpido en piedra, como en el caso de: "Tállate"⁵, aunque este nombre designa al "ídolo de Mikah"⁶, que era de plata. Volviendo a lo que decíamos. El Profeta es un enviado, por ejemplo Moisés, Isaías, Jeremías y otros. Pero hay profetas que no son enviados, como Abraham, Isaac y Jacob. Así pues, todo enviado es Profeta, aunque no todo Profeta sea enviado. El nombre de poeta entre nosotros es nabī' qōsem (mago) y nabī' menaggen (cantor), los poetas son: "Una agrupación de profetas"⁷, quiere decir: 'Una agrupación de poetas', y "profetizarás con ellos"⁸, quiere decir: 'Improvizarás versos'.

¿No has visto que, cuando en Saúl se manifestó una fuerza que no tenía antes, al decir:

(14)

"Entonces le invadirá el espíritu de Yahveh"¹, alguien dijo: "¿También Saúl está entre los Profetas?"², y el que respondía dijo: "¿Pues quién es el padre de ellos?"³, queriendo decir que entre estos poetas no hay quien haya heredado la poesía de su padre?; éste es, pues, el sentido de la frase: '¿quién es el padre de ellos?'. Por tanto no te sorprendas de que Saúl sea poeta. Esta explicación pertenece a R. Sa^cadya en el Sefer Y^esirah y es aceptable⁴.

En cuanto a la composición de versos, nazm, se trata entre los árabes de una designación metafórica, tomada de ensartar gemas (nazama) y de unir cada piedra a la semejante, hasta formarse la sarta. De igual modo se enlazan los vocablos unos a otros hasta completar el verso. Luego el verso se une a algo que armonice con él, a fin de dejar completa la expresión. Este nombre, nazm, sólo recae en aquello que está constituido por dos elementos o más. La composición de las oraciones está formada por los nombres, que son la sustancia, y por los verbos, que son los accidentes⁵. La ordenación de unos con otros se hace por medio de nexos e instrumentos, que son las partículas de composición, pues el nombre es el sujeto y cuanto a él se refiere es el predicado,

(14 v)

como consta al comienzo del Kitāb al-Luma^c (Libro de los Jardines) del sabio Abū al-Walīd Marwān ibn ʿanāḥ -Dios haya tenido misericordia de él-, en el que hay un método excelente; recurre a él y guíate por su norma. Sabe que en lengua persa los nombres preceden a los verbos, en cambio en hebreo y en árabe es al contrario.

El verdadero nombre de la composición entre nosotros, en lengua hebrea, es: millū'īm; "lo guarnecerás de una guarnición de pedrería"¹, siendo éste un ejemplo adecuado y el metafórico: "Henchid las aljabas"², que quiere decir: 'Ordenad y organizad las armas para el combate'; como dijo: "Preparad escudo y pavés, y avanzad hacia el combate"³.

Nuestra nación ha convenido en llamar a las rimas: harū-zīm (ensartado), tomado de la expresión: "Tu cuello entre collares"⁴. Se ha dicho que: "Y atados en tu mercancía"⁵ deriva de ahí; en este caso con el cambio de het por alef, refiriéndose a collares preciosos, constituyendo una metáfora aproximada.

Sin embargo, los grupos de hombres elocuentes entre los árabes se han dividido acerca de cuál de las dos, la oratoria o la poesía, es preferible. Aunque la gran mayoría dice: "El sol no es como la luna"; la poesía es más elegante al oído y más pegadiza al ingenio, más poderosa en significados

(15)

elevados y más comprensiva de las artes de la retórica. Uno de ellos dijo: "La oratoria se dispersa¹ como las chispas del fuego, pero la poesía permanece como lo esculpi - do en piedra". Por la poesía se perpetúan las glorias de quien es honorable y se convierten en eternas las maldades del ruin. Aprender poesía de memoria es más rápido y el oído está más dispuesto a recibirla y escucharla, a pesar de que desde que la gente la usa como medio de lucro y de acceso a la mendicidad, el vestido de su belleza se ha vuelto raído y se ha secado el agua de su hermosura, cobrando mayor importancia la oratoria que ella.

NOTAS

29

CUESTION IIA

(12 v)

- 1 Debiera ser 'Poética', véase Greek-English Lexicon
Liddell-Scott, p. 1569, Oxford 1968

(13)

- 1 Gen. 26,12
- 2 Prov. 23,7
- 3 Ibn Manzūr, Lisān..., T. I sub al-nabā' (naba'a)
- 4 Parece referirse al plural mayestático 'Elohīm'; véase Abū al-Walīd Ibn Fanāh, Kitāb al-Uṣūl, p. 49, ed. Neubauer, Oxford 1875
- 5 Gen. 35,7
- 6 Josué 24,19
- 7 Gen. 20,13
- 8 Sal. 57⁵⁸,12
- 9 Ex. 20,3 y otros
- 10 Hab. 1,11
- 11 Amos 8,14
- 12 I Rey. 11,7

(13 v)

- 1 Gen. 46,34; Ex. 8,22
- 2 Deut. 16,21
- 3 Ibn Barūn, véase P. Wechter, Ibn Barun's Arabic Works on Hebrew Grammar and Lexicography, p. 86, Philadelphia 1964.
- 4 En el texto árabe parece haber confusión entre qird y qurād porque hamnān es en realidad un tipo de 'tiña'.

(13 v)

- 5 Ex. 34,1; Deut. 10,1
- 6 Juec. 18,31
- 7 I Sam. 10,5 y 10,10
- 8 I Sam. 10,6

(14)

- 1 I Sam. 10,6
- 2 I Sam. 10,11
- 3 I Sam. 10,12
- 4 véase Halkin p. 25, nota 13
- 5 Ibn Yanāh, Kitāb al-Luma^c, Cap. I, p. 30, 31 y ss.
(Le Livre des parterres fleuris) ed. J. Derenbourg,
Paris 1886

(14 v)

- 1 Ex. 28,17
- 2 Jer. 51,11
- 3 Jer. 46,3
- 4 Cant.de Cant. 1,10
- 5 Ezeq. 27,24

(15)

- 1 Al-Husri al-Qayrawānī, Zahr al-Adāb wa tamr al-albāb,
T. II, p. 588. Dār ihya' al-kutub al-^carabiyya, 1953

(15)

La cuestión tercera trata de cómo entre los árabes la poesía es algo innato y de cómo entre el resto de las naciones es algo adquirido

Has de saber, Dios te guíe, que de las naciones célebres y las sectas religiosas ya mencionadas, depositarias de las ciencias, las que transmitían los conocimientos como la India, Persia, Grecia, los turcos, los coptos y otras, unas se ocupaban de los aspectos científicos, pretendiendo avanzar en estos conocimientos según su criterio, ocupándose en enigmas según sus alegatos, anunciando las cosas que habrían de suceder

(15 v)

antes de que sucediesen. Otras se interesaban en las ciencias apodícticas, en las teológicas y en las naturales y en algunos de los métodos de las profesiones técnicas, formando parte la oratoria y la poesía, según hemos dicho antes, de sus instrumentos y medios.

El grupo de los Ismaelitas, -a los que se ha llamado gente sedentaria cuando habitaron las ciudades del Hiyāz y sus campiñas; esto es la Península Arábiga que era el trozo de mundo que les correspondía, ya que a ella fueron a vivir los hijos de Abraham -sobre él la paz- como narra el principio del Libro: "Habitaron desde Javilá hasta Sur"¹; llamándola 'Isla' porque el mar la rodea por tres de sus lados: el oriente, el occidente y el sur, siendo su extensión a lo largo de cuarenta jornadas y a lo ancho de cerca de veinticinco jornadas - no formaba parte de los que han asumido las ciencias, ni de las naciones del conocimiento, ni Dios les había otorgado otro saber que la retórica, ni preparado su naturaleza para ocuparse de otra cosa que no fuera la elocuencia en el idioma. Ni podía gloriarse sobre otras

(16)

naciones ni tribus, más que por el dominio de la lengua, por las composiciones en prosa rimada, por sus urfūzas y sus poemas, tanto en la prosperidad como en el infortunio, tanto en la paz como en la guerra.

Por esto uno de ellos se jactaba diciendo: "La lengua de los árabes entre las demás es como el tiempo primaveral entre las demás estaciones". Y el Filósofo¹ la alabó en alguna de sus cartas a Alejandro, recomendándolos y describiéndolos como (dotados) de habilidad dialéctica, de elocuencia en el idioma y en el conocimiento de la poesía, como muy capaces para los panegíricos y la crítica, la caballerosidad y el honor y otras cualidades con las que fueron creados.

Estas eran las virtudes que poseían, tanto en la época preislámica como bajo el Islam, en concisión y extensión, caso de abundar en ello. La habilidad en la expresión era connatural en ellos; hombres, mujeres, ancianos y niños, perturbados y necios, entre las masas populares y la gentecilla del desierto y entre los desechos de las poblaciones, (era como) un don otorgado por las estrellas, el temperamento propio de su región, el clima de su país y sus aguas que secan

(16 v)

la humedad de sus lenguas, siendo su idioma inferior al de los abisinios en sequedad y superior al de los eslavos en frescor.

Galeno dijo¹: "Si lees, apreciarás que el aspecto de la mayoría de la gente, su constitución y sus costumbres están en relación con el carácter del país que habitan".

El honorable Hipócrates² se extiende en este tema en su libro: Kitāb al-ahwiya wal-buldān³ (Libro de los climas y los países); aún más prolijo fue Galeno en su explicación, hasta donde termina hablando de las plantas que brotan en estos países de diferentes climas y aguas y de que todo ello se asemeja a la naturaleza de sus habitantes.

En la Risālat al-madjal ilā 'ilm al-nuḡūm (Epístola introductoria a la ciencia de los astros), una de las epístolas de los Ijwān al-Safā'⁴, se dice que cuando coinciden varios nacimientos a la misma hora y bajo un mismo astro en distintos países, significa (que los nacidos) serán poetas u oradores, por más que unos (hayan nacido) en el país de los árabes, otros en el de los cop-tos y unos terceros en el país de los armenios y aunque su poder de captación resulte diverso, porque los árabes son más rápidos

(17)

en asimilar por las características de su país y observarás que tienen cualidades que les ayudan a expresarse. Al-Mas^cūdī¹ menciona que en el mar de la India, cerca del país del Yemen, hay una isla llamada Yazīrat al-^caqī ('la isla de la inteligencia') en la que hay un agua denominada 'agua de la inteligencia'. Los marinos van allí por causa de ese agua que tiene magníficos efectos para corregir desarreglos mentales.

El aire y el lago del cual bebe la ciudad de Tabariyya, aunque pertenezca a Siria, son especiales para arreglar la lengua, para la corrección y la retórica. Hasta el punto de que aquellos de nuestra diáspora que van allí, es decir al país de los árabes, y se establecen, alcanzan una pronunciación más fluida, refinan su lengua y hacen más agradable su poesía, porque se han alejado del aire húmedo de Siria yendo hacia la sequedad del clima del Hiyāz, además de lo que ya se ha dicho. Entre estos se suscitó la poesía y sobresalieron en la composición como al-Samaw'al ibn 'Ādiyā y al-Rabī^c ibn Abū-l-Haḡīq² y algunos otros mencionados por sus biógrafos. Es posible que se trate de beduinos que escogieron

(17 v)

la religión judía en la época de la yāhiliyya, antes de la aparición del Islam, pues hubo entre ellos (los árabes) quienes entraron en la religión de los judíos, como las tribus de Himyar, ¹Nafda, Banū Kināna y otras. Los médicos y los científicos están de acuerdo en que los climas, las aguas, las constituciones, las costumbres y las naturalezas cambian con el movimiento de las estrellas y con su desplazamiento a lo largo y ancho (del firmamento).

Aristóteles, el sabio, en su libro Dalā'il al-Qamar ('Las señales de la Luna')² dice que los filósofos, a más de los astrónomos, están convencidos de que la disposición de este mundo y su orden vienen de la luna y que ella con respecto al sol está en la dignidad del ministro de un gran rey.

Los marinos y los campesinos entienden mucho de los cambios de clima, cuando se oculta (la luna), al igual que los astrónomos. Se ha dicho: "Tú y las estrellas estais íntimamente ligados". También se ha dicho: "Ayudad a las estrellas poniendo de vuestra parte, pues los humores de los animales cambian con los movimientos (de los astros) y hasta los de las plantas. Ya que las hay que se nutren en un lugar y si se trasladan a otra región

(18)

mueren y al contrario".

Dice Galeno¹: "Entre el alimento de cualquier animal o planta y entre esa planta o animal que de él se alimenta existe una relación específica, natural, adecuada y semejante; como el agua potable que es adecuada para los árboles y plantas, y la paja y la hierba que es adecuada para caballos y burros. A las fieras les conviene la carne cruda y al hombre la cocinada y el pan bien elaborado. Y en este mismo sentido, es bueno el eléboro para las codornices, la cicuta para los zorzales y la alcarceña para las vacas, pues no les hace daño aunque son muy perjudiciales para el hombre".

Algunos historiadores y expertos en noticias han dicho que había en algunas tribus árabes, en épocas antiguas, relatos transmitidos de memoria sobre cosas remotas y noticias antiguas desaparecidas a causa de la debilidad del lenguaje y de la dificultad en la expresión. Existiendo entre ellos la adivinación y las ciencias ocultas, porque se hallan bajo

(18 v)

la región de la órbita de los signos del zodiaco que el sol recorre en su camino, pasando por ella los astros que marcan la señal de todas las cosas. Y existían entre ellos los augurios y la adivinación¹.

Dijo Rabí Hai² en su al-Hāwī ('El que abarca') que los 'ašūrīm³ son los adivinos y los fisonomistas, que interpretan el rostro humano (para desentrañar) lo que oculta, tomada esta palabra de: "Lo veo pero no ahora"⁴, pero esta opinión es inverosímil.

Dijo Dunas ben Tamīm al-Qayrawānī que: "Y volaran hacia la vertiente de los filisteos"⁵, se deriva de al-'iyāfa (augurio por el vuelo de las aves), esto es, que predecían por medio de la ciencia de hacer augurios estudiando los homoplatos de las aves, pero esto es aún más inverosímil y absurdo.

En cuanto a las previsiones de lluvias y sus conocimientos de la traslación de los ortos y ocasos de los astros y su experiencia con las estrellas⁶ en relación con el fragor de los truenos y el resplandor de los relámpagos secos y su conocimiento de los vientos y las nubes de lluvia y sus pronósticos acerca de vientos que anuncian lluvia, son cosa adquirida por el hábito y la experiencia, por la necesidad de sus traslados y mudanzas en busca de fertilidad y medios de vida, pero no son una verdadera ciencia.

(19)

Y en el Kitāb al-anwā¹ de Abū Hanīfa² y en otros, puedes ver esto y otras cosas.

Los Ismaelitas, al habitar aquella isla ya descrita y por su estrecho contacto con el país de Persia, del Iraq y Siria, vieron suavizadas sus palabras, dulcificada su poesía y se hizo más agradable su retórica, más aún que la de los árabes Āribā (puros) Qaḥṭānīes, habitantes del desierto, gente nómada, hijos de Abraham -sobre él la paz- habidos con Qeturah y de los que se dice: "En cuanto a los hijos de las concubinas que Abraham tuvo"³; de las que no conocemos más que a dos, Hagar y Qeturah.

Respecto a nuestra nación santa, no se vió forzada a nada de lo que he dicho y descrito del resto de las naciones, pues sus materias son divinas y sus conocimientos de ley religiosa y profética, como se ha dicho: "No existe en verdad magia en Jacob"⁴; significando que no tuvo necesidad de naḥaṣ (magia) ni de qosem (adivino), sino de la inspiración de Dios -altísimo- que le vino por medio de sus profetas (que anunciaban) lo que iba a suceder antes de que ocurriese, del modo en que se dice al final del párrafo: "Oportunamente se dirá a Jacob"⁴, y como se narra

(19 v)

también en este libro revelado: "Yahveh sólo lo guía"¹, que quiere decir que únicamente El (se ocupará) en conducirlo y que no necesita más guía que El. Es semejante al dicho: "Siendo así que Yahveh los ha concedido"², con que se alude a que la maquinación de las guerras entre muchas naciones fue atribuida a influencias espirituales de ciertos astros, que por esta causa recibieron culto. El ángel Gabriel dijo: "Y ahora me volveré a combatir con el Príncipe de Persia, y cuando yo parta, hete aquí al príncipe de Grecia"³. Dijo: "Y nadie hay que se mantenga firme a mi lado contra esos, sino Miguel, vuestro príncipe"⁴; advirtiéndole al pueblo de Israel que no hiciera nada semejante y anunciándoles que su guía sería un ángel. Como dijo: "He aquí que yo envío un ángel delante de tí"⁵ y otras cosas..., tratándose de Miguel, el ya mencionado, que fue quien dijo a Josué: "Yo soy príncipe del ejército de Yahveh"⁶.

Sin embargo, al crecer nuestro pecado y desbordarse el vaso por el mal que habíamos cometido, Dios -altísimo- permitió que el periodo de los profetas se extinguiera, aunque tuvo compasión de nosotros -ensalzado y glorificado sea- y nos confortó con los comentaristas de los Profetas y con los conocedores de la religión y sus leyes, recibidas de aquellos, y que son las (distintas) categorías de rabinos, como ya anunció

(20)

Zacarías, -sobre él la paz- uno de los últimos profetas, cuando dice: "Volvéos a la fortaleza, cautivos esperanzados; también hoy te anuncio que te retribuiré el duplo"¹, anunciando a esta categoría honorable - que fortalece en su espíritu las luces del camino recto, que guía hacia el bien en este mundo y hacia la felicidad en la otra vida - en este capítulo el profeta les anuncia la vuelta desde Babilonia a sus lugares y la sustitución de los profetas por quienes cuyo conocimiento sería el doble que el de aquellos; ya que se ha dicho: "Un sabio es preferible a un profeta"². El profeta comunica el mensaje según se le entrega, esto es, la profecía tal como se le ha manifestado. El sabio habla acerca de los profetas y hace su exégesis, según lo que la ley le permite desarrollar y se apoya en su propio pensamiento sacando conclusiones de sus premisas racionales. Por tanto a éste corresponde el mérito de la innovación. Esta aseveración es cierta y se demuestra, en mi opinión, con el dicho: "Pues no ha de desaparecer del sacerdote la ley, ni del sabio el consejo, ni del profeta la palabra"³; por consiguiente, lo único que se atribuye al profeta de estos aspectos no es sino la noticia que transmite de Dios tal como le ha sido confiada. El Sabio⁴ -sobre él la paz- ya

(20 v)

explicó esto elocuentemente cuando dijo: "Cuando falta la revelación profética quédase el pueblo sin freno"¹, invitando a aferrarse a los dichos de los sabios ante la ausencia de la profecía y los profetas, cuando dice: "Pero quien guarda la Ley es bienaventurado"¹.

Volviendo a lo que decíamos. Aquellas dos categorías cuya mención ha precedido, quiero decir la Ismaelita y la Qahtaní, poseen una poesía, una oratoria y una prosa absolutamente innumerables, pues como ya he dicho, su ciencia era más antigua y su herencia mayor hasta que esta comunidad tardía, la musulmana, convirtió la elocuencia inimitable de su Corán en prueba de veracidad, pretendiendo que sus propias autoridades en elocuencia son incapaces de elaborar algo semejante; pero refutárselo escapa de lo que nos concierne y ya el presidente de la academia Rabí Samuel ben Hofní² en su escrito: Derogación de la Ley y fundamentos de la Religión y sus ramificaciones y Dawud al-Raqī, conocido por al-Miqmās³, en su libro llamado Los veinte tratados, han detallado lo suficiente para quien

(21)

se interese por ello, a más de lo que tiene R. Sa^cadya disperso por muchas de sus obras. Abū al-^cAlā' al-Ma^ca-rrī¹ dió ya la réplica a este Corán en una elocuente obra a la que llamó: Al-Fuṣūl wa al-ḡayāt (Capítulos y finalidades) con extrema elegancia de estilo y gran concisión.

A pesar de la capacidad de esta tribu para exponer su opinión y de su excelente prosa, llevó a cabo incursiones contra muchas otras lenguas, las arabizó y plagió de ellas valiéndose de su superioridad y de la grandeza de su dominio; de su triunfo sobre el rey de Persia en Jurasán, sobre el rey de Bizancio en Siria y sobre el de los coptos en Egipto, con lo que su territorio se dilató y los conocimientos cundieron por sus distintas regiones y horizontes. Se tradujeron todas las ciencias antiguas y modernas, que ellos se habían apropiado y completado con explicaciones y aclaraciones. No se ha compuesto ni traducido, en una nación, en el campo de las ciencias, tanto como se compuso y tradujo en esta nación, gracias a la riqueza de la lengua que le fue dada y a las excelencias de la retórica que les fueron concedidas.

(21 v)

De ello dan testimonio algunas profecías; como cuando dice: "(Surgirá) un rey insolente y experto en astucias"¹; -los enigmas y acertijos se llaman en nuestra lengua hīdōt, según se expondrá- e igualmente: "Y boca que parlaba cosas grandes"², quiere decir la capacidad de decir cosas enormes, como si se tratase de una traducción de: "La lengua que profiere altanerías"³.

De algunos de ellos se ha dicho: "Las aldeas habitadas por Quedar/; jubilen los moradores de Sela, griten gozosos desde la cumbre de los montes"⁴, significando que esta raza poseería los territorios de los sedentarios y habitaría en sus casas en lugar de en las tiendas de los nómadas, ya conocidas, al decir: "Como las tiendas de Quedar"⁵ y también: "El árabe no plantará allí (su tienda)"⁶, quiere decir: 'no harán su tienda allí los beduinos'; pues al-jiyām entre ellos son 'las tiendas'. Luego se refiere a su fama en el decir y a su capacidad para ello, cuando dice: "Griten gozosos desde la cumbre de los montes"⁴.

En cuanto al parentesco entre las lenguas Hebrea, Aramea y Árabe, se debe a la proximidad de sus asentamientos y a la cercanía de sus territorios, hasta el punto de que no hay diferencia entre ellas en

(22)

la mayoría de los nombres sustantivos, excepto en esa medida (que va) de lo seco a lo húmedo, cuya causa está en la variedad de vientos y aguas de la que ya se ha hablado.

Justifica Abū Ibrahīm Barūn¹ -Dios haya tenido misericordia de él- este parecido existente entre las tres lenguas por otra causa, pero yo no participo de esta opinión, a pesar de que él no era lerdio en la mayor parte de lo que cita en su obra llamada Cotejo del parecido entre las regiones y los idiomas de las dos naciones¹; incluso menciona unas cuantas palabras con las que coinciden la lengua latina y la bereber, pero esto ha sucedido, según entiendo, por puro azar.

Le había precedido, en relación con este tema del parecido del léxico especialmente, sin tratar de la sintaxis, Dunaš ben Tamīm al-Qayrawānī, apodado al-Sallagī², quien no tuvo el acierto de aquel hombre, cosa que se pondrá de manifiesto a quien quiera leer la obra de ambos.

El honorable Galeno afirmó³: "La lengua griega es la más dulce de las lenguas, la más elocuente, la más adecuada a la lengua de los humanos y la más conveniente para los seres con inteligencia

(22 v)

pues las lenguas del resto de las diversas naciones se parecen al gruñido de los cerdos y al croar de las ranas"; sin embargo ella, a pesar de esto, es fea y pesada a la dicción. Al-Rāzī¹ da como suyas estas palabras entre el conjunto de dichos que están al final de su obra Kitāb al-ṣukūk (Libro de las dudas)² y de los que se cree no sean auténticos, junto con una aclaración respaldada por la analogía de la lógica. Todo esto se puede comprobar allí (en dicha obra).

Sin embargo, esta nación, quiero decir Grecia, dió muestras de preocupación efectiva por las artes de la sabiduría, la filosofía y el estudio de las ciencias exactas, por las premisas de la lógica, por la naturaleza y por la teología, que es la meta máxima de lo excelso porque asegura el acierto en la eternidad. A esta nación se deben la política cívica y urbana, la oratoria intelectual y las agudezas filosóficas, hasta el punto de que la totalidad de la filosofía lleva nombre griego.

Así mismo dijeron los primeros -bendita sea su memoria- que: "Dilate Dios a Jafet"³, refiriéndose a la sabiduría de los yʿwānīm (griegos), pues Yavan⁴ es uno de los hijos de Jafet.

Nuestra lengua también

(23)

ha alabado el hablar elocuente y denigrado el torpe, de tal modo que a las figuras retóricas las ha denominado con palabras que se aplican a príncipes y caudillos, ya que dijo: "Escuchad, pues cosas excelentes anuncio"¹ y (n^e gīdīm) son los príncipes. Más adelante dice: "¿No te he escrito nobles cosas?"² y (šalīšīm) son los caudillos; aunque se trate de š^elošah (tres), según pretende alguno de los comentaristas, el šalīš es el tercero en relación al sultán, de igual modo que mišneh es el segundo respecto al señor y se le llama tunyan (segundo en dignidad); esto es 'ministro'. Dijo: "Con tambores, regocijo y sistros"³, no hay duda de que más bien se refiere a las palabras excelentes dichas al son de instrumentos.

Nuestra lengua ha llamado a los que no eran elocuentes: 'a^clāy (tartamudos); "y la lengua de los tartamudos hablará enseguida claramente"⁴. Abū al-Walīd ibn Yanāh⁵ -bendita sea su memoria- dijo: 'son los que hablan incorrectamente'. Hay muchos otros (ejemplos) como éste, pero no me alargaré en mencionarlos pues lo trató hasta la saciedad, empeñándose en su explicación R. Samuel ben Hofnī en el comentario de la P^erašah 'wayešē' Ya^c-qob', aunque Abū al-Walīd ibn Yanāh -bendita sea su memoria- le sobrepasó en claridad y abundancia al principio

(23 v)

de su Kitāb al-Luma^{c 1} (Libro de los Jardines).

La brillantez de la lengua se perdió únicamente por abandono, incluso se la llegó a considerar insuficiente por su reducido curso entre nosotros y por la escasez del material del que disponíamos, así como por ser traducida a las dos lenguas; es decir al árabe y al latín, después del arameo. De este modo, se encuentran en una nombres y verbos que faltan en la otra y se ve forzado el traductor a tomar en préstamo vocablos de sentido figurado para expresarlos y metonimias aproximadas, aunque no exactas, de manera que la belleza con la que habían nacido se pierde y también la esencia sobre la que se habían establecido, ya que es imposible que los nombres, los recursos del habla y su bagaje sean idénticos en todas las lenguas. Hafs al-Qūṭī² dice, y tiene razón, en su poema acerca de los Salmos:

En una lengua existen cosas que carecen de
nombre en otra,
más aún, toda expresión que se traduce pa-
sa a un significado contrario al que tuvo.

Sin embargo, aquel para quien los significados están claros no tiene que forzar la esencia de los nombres, ni disputar por su composición, ya que lo que se pretende de las ciencias es su fondo.

Y Galeno dice en

(24)

su tratado Afdal al-Hay'āt¹ ('Los mejores aspectos'):

"La discrepancia de las gentes al dar nombres es cosa que no se puede reprochar, ya que cada uno llama a las cosas como quiere. Pero lo que más hay que considerar son los conceptos de que hablamos, no los nombres en sí". Este mismo argumento lo ha repetido en muchos de sus libros y en el tratado tercero de Al-^cilal wa al-a^crad² ('Las enfermedades y los síntomas').

Me pidió, en los días de mi juventud y en la casa que me vió nacer, un sabio alfaquí del que yo era hechura y persona de confianza, que le recitara los diez mandamientos en lengua árabe. Comprendí su intención; quería minimizar su elocuencia. Yo le rogué que recitara la Fātiha de su Corán en lengua latina, ya que era de quienes la hablaban y comprendían. Y cuando se puso a verterla a este idioma envileció su pronunciación y afeó su conjunto. Comprendiendo entonces mi intención, me excusó de hacer lo que me había pedido.

Rabí Sa^cadya ya mencionó que los antiguos discutieron acerca de la ordenación de las artes, como en el dicho de Elihú a sus compañeros: "He aquí que he esperado

(24 v)

vuestras palabras", queriendo decir: 'vocablos'; luego dijo: "Prestaba oído a vuestros razonamientos"¹, refiriéndose a 'los significados'; "hasta que escudriñaseis vocablos"¹, refiriéndose a la culminación de la búsqueda y a la elaboración. La voz yahal, cuando quiera que aparece es con el nexa 'el o con el lām, como en: "Esperamos"; "espera Israel en Yahveh". En cuanto a: "Aquello que me has hecho esperar", se trata de uso transitivo con dos complementos (causativo) y su significado sería: "me has obligado a esperar" y en verdad (debiera haber sido): 'aquello por lo que me hiciste esperar', como: "Hemos entrado en la tierra a la que nos enviaste", según algunos maestros es correcto.

CUESTION IIIa

(15 v)

- 1 Gen. 25,18

(16)

- 1 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā' fī tabacāt al-aṭibbā', pags. 67 y ss. (1a ed.) Al-Matba^ca al-Wahbiyya, 1882; véase Halkin p. 29, nota 52

(16 v)

- 1 EI² T. II, p. 413-414
2 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā'..., pags. 24 y ss.
3 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā'..., p. 31; véase M. Schreiner, Le Kitāb al-Muḥādara wal-Muḍḥākara de Moïse b. Ezra et ses sources, REJ Paris 1892 p. 5 nota 2
4 Ijwān al-Safā', Rasā'il, ed. Butrus al-Bustānī, Dār Sādir, Beirut, s. d. ; EI² T. III pags. 459,460

(17)

- 1 Al-Mas^cūdī, Murūʾ al-Dahab, (Les Prairies d'Or), trad. de B. de Meynard y P. de Courteille, revisada y corregida por Ch. Pellat, Paris 1971, T. III, 35,36.
2 M. Steinschneider, Die Arabische Literatur der Juden, Frankfurt 1902 (rep. fotogr. Hilderherm 1964) p. 4,2 y 6,7

(17 v)

- 1 Parece corrupción por Nayd, véase M. Screiner, Le Kitāb..., p. 6 nota 1
- 2 Ibn Abī Usaybi'a, 'Uyūn al-anbā'..., p. 68; EJ T. V p. 458

(18)

- 1 Véase Halkin p. 33 nota 87

(18 v)

- 1 Al-Mas'ūdī, Murūf al-Dahab, VI, 333-346
- 2 R. Hai ben Šerīra, EJ T. VII p. 1130-1132; Poznanski, Samuel. Zu Hai Gaons Kitāb al-Hāwī, ZDMG 55 (1901) pags. 597-604
- 3 Gen. 25,3
- 4 Num. 24,17
- 5 Is. 11,14
- 6 'Astros cuya aparición permite predecir lluvias'.

(19)

- 1 'Libro de los Astros', EI² T. I p. 538, sub anwā'.
- 2 EI² T. II, p. 308 sub al-Dīnawarī
- 3 Gen. 25,6
- 4 Num. 23,23

(19 v)

- 1 Deut. 32,12
- 2 Deut. 4,19
- 3 Dan. 10,20, véase también la nota de la Traducción de Cantera correspondiente a este versículo.
- 4 Dan. 10,21
- 5 Ex. 23,20

(19 v)

- 6 Josué 5,14

(20)

- 1 Zac. 9,12
- 2 Baba Batra 12 a
- 3 Jer. 18,18
- 4 Se refiere a Salomón.

(20 v)

- 1 Prov. 29,18
- 2 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 65, 108-111
- 3 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 25

(21)

- 1 Brockelmann G. S. I, 449-454; Nicholson, Literary History of The Arabs, Cambridge 1966, p. 313-324

(21 v)

- 1 Dan. 8,23
- 2 Dan. 7,20
- 3 Sal. 11₁₂,4
- 4 Is. 42,11-12
- 5 Cant. de Cant. 1,4₅
- 6 Is. 13,20

(22)

- 1 Wechter, P. Ibn Barun's Arabic Works..., Cap. II; véase M. Schreiner, Le Kitáb..., p. 6
- 2 'El chistoso', en árabe andalusí.
- 3 Véase Halkin. p. 40 nota 67

(22 v)

- 1 EI² T. III p. 1134-1136
- 2 Ibn Abī Usaybi^ca, ʿUyūn al-anbāʾ..., p. 312; M. Schreiner, Le Kitāb..., p. 8 nota 2
- 3 Gen. 9,27
- 4 Gen. 10,2, véase la nota correspondiente a este versículo de la traducción de Cantera

(23)

- 1 Prov. 8,6
- 2 Prov. 22,20
- 3 I Sam. 18,6
- 4 Is. 32,4
- 5 Ibn Yanāh, al-Luma^c (ed. Derenbourg) p. 4, 22

(23 v)

- 1 Ibn Yanāh, al-Luma^c ps. 31-35; Kitāb al-Usūl (The Book of Hebrew Roots) ed. A. D. Neubauer. Oxford 1875, p. 22 y ss.
- 2 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, p. 111,66; Braun, Arabic Verses in Kitāb al-Muhadarah wal-Mudhakarāh, Tarbiz XIV (Jerusalem 1943) n^o 2, pags. 128-129, (2)

(24)

- 1 EI² T. II, p. 413-414
- 2 B. Dodge, The Fihrist of al-Nadīm, New York-London 1970, p. 686-86

(24 v)

- 1 Job 32,11

(24 v)

De si se ha oído que hubiese poesía de nuestra nación en los días de su soberanía y fortuna, siendo respuesta a la cuestión cuarta

Yo digo que no hemos visto de ella y fuera de la prosa más que estos tres Libros: Salmos, Job y Proverbios; aunque, como ves, no están sujetos a medida ni rima según el método árabe, sino que sus elementos se asemejan a las urŷūzas pues tienen aspectos que concuerdan con el sistema del metro raŷaz, por ejemplo:

(25)

"No es evaluada con el oro de Ofir, la coralina preciosa o el zafiro"¹; "para apartar al hombre de envoltura y su cuerpo del varón esconde"²; "¿acaso me quejo yo de un hombre?, o ¿por qué no he de ser impaciente?"³ y otros.

Algunos otros širōt bíblicos se apartan de la prosa rimada, por ejemplo: "Entonces cantó Moisés"⁴; "Prestad oídos ¡Oh cielos!"⁵; "y habló David"⁶; "Y Débora entonó un cántico"⁷. Y digo 'algunos širōt', porque en la prosa rimada también existe lo que se llama šīrah ('canción'), por ejemplo: "Cantar de los Cantares"; "Y el canto del pozo"⁸ y otros, como ya he dicho antes. Su número, según los comentaristas de la Ley, llega hasta nueve; la mayor parte de ellos en prosa rimada. Se reconoce a favor de Salomón, el Sabio, -sobre él la paz- que compuso en verso y en prosa; se trata de los proverbios: "Pronunció tres mil proverbios"⁹ que son en prosa; "y fueron sus cánticos mil cinco"⁹ es poesía. Entre los maestros hay quienes los consideran poemas, pero son para mí desconocidas la esencia de esta poesía y la naturaleza de su composición, al carecer

(25 v)

entre nosotros de existencia actual o pasada.

Y respecto a cuándo surgió la afición de la gente de la diáspora por la poesía y por el metro raʕaz, por guardar las medidas, las rimas, el sabab¹ y el watid²; que son para los griegos 'las sílabas' y 'los pies', por la observancia de la letra de la rima según el modo de los árabes y de los entendidos en métrica en tanto nos lo permite la lengua hebrea que poseemos, esto (sucedió) en un tiempo que desconozco, por causa de la dispersión en diversos países y por naciones diferentes y en épocas distantes. Tampoco conozco qué país precedió a otro en esto, ni qué comunidad se adelantó a su hermana. Pero, lo que puedo decir es que, desde que se desmembró nuestro reino y se dividió nuestra diáspora, adoptamos nacionalidades e imitamos a las sectas, nos sometimos a sus modos y seguimos su conducta, nos hicimos a sus caracteres y hablamos en sus lenguas y adoptamos en las más de las circunstancias sus métodos; como se dijo: "Se mezclaron con los gentiles y aprendieron sus prácticas"³, y dice otro: "Y se ha mezclado

(26)

la estirpe santa con la gente de la tierra "¹, salvo en lo relacionado con la Ley y los preceptos religiosos. Así pues, lo prolongado del tiempo (de permanencia), lo variado de la naturaleza de las regiones y el empuje de la necesidad nos llevó a asemejarnos a ellos. ¿Acaso no se ha visto que Daniel, Ananías, Esdras y Nehemías² -sobre ellos la paz- han escrito algunos de sus textos en caldeo, que es la lengua llamada arameo?; pues si los hombres de gobierno, en tiempos del estado (hebreo), y las gentes de su religión, de su pueblo y de su creencia, hablaban en ella - según lo que le dijeron al Rab-šaqeh³: "Habla arameo, por favor, a tus servidores"³ - tampoco cabe duda de que el Rab-šaqeh hablaba hebreo, pues le dijeron: "No nos hables judío"⁴, pero no les obedeció sino que quiso incitar a la plebe contra ellos, diciendo: "Grito en voz alta, en judío"⁵. Alguno de los del exilio pretenden que el Rab-šaqeh era converso, pero esto no es aceptable, pues el verdadero origen de esta palabra (m^ošummad = 'converso') es, según lo explicó R. Hayy -bendita sea su memoria- suprimido el cayn primitivo, m^ošū^camad, esto es: 'el que cree en la religión del Bautismo' y el bautismo (ta^cmīd)

(26 v)

para los miembros de este rito consiste en la inmersión en el agua, según lo hizo Yahya ibn Zakariyyā¹ en el Jordán con su Señor, esto es lo que ellos afirman y el origen de su ley. Pero en la época de las palabras del Rab-šaqeh no existía esta secta en el mundo.

Ha de bastarte (saber) que la diáspora que salió de Babilonia hablaba en caldeo y en arameo, hasta que se lo echó en cara Nehemías cuando dijo: "Y de sus hijos, la mitad hablaba asdodeo y no sabía hablar judío, o la lengua de tal o tal pueblo"², a pesar del breve tiempo que estuvieron allí, comparado a lo dilatado de éste nuestro tiempo. Lo mismo le ocurrió a la diáspora de algunas de las tribus que desde Samaria se dirigieron a las ciudades de Jurasán, como narra el Libro: "Estableciéndolos en Jelaj y en Jabor, monte de Gosan y en las ciudades de Media"³; no cabe duda de que éstas son provincias de Jurasán y es posible que Gosan sea la ciudad de Gazna; con gayn sin⁴ punto diacrítico, y es la capital de Jurasán. En cuanto a Jabor, tal vez sea Wādī al-Jābūr

(27)

con jā' con punto diacrítico, que es allí famoso. Todo esto (tomado) de R. Sa^cadya, de su Kitāb tahsīl al-šarā'ī^c al-sam^ciyya¹ (Libro del estudio de las leyes consuetudinarias). Así se extranjerizaron las lenguas del pueblo, según podemos comprobar hoy día.

Más de una persona de confianza me contó que en esta capital Gazna, ya mencionada, había cerca de cuarenta mil judíos en la parte de la ciudad reservada a ellos y en el resto de las villas de Jurasán por el estilo.

Cuando Dios determinó este segundo exilio en el que estamos, nos ocurrió lo mismo en las dos naciones; la de los cristianos y la de los árabes, entre las que nos repartimos la mayoría. Nuestros antepasados y nuestros antecesores fueron atacados por la negligencia, o tal vez fuera incapacidad, pues ni se ocuparon en fijar su idioma ni ser celosos de su hebreo, ni supieron cómo establecer competencia con su lenguaje para escribir sus sucesos y hacer historia de sus recorridos y traslados. Hubiera sido conveniente, en asunto semejante, que no hubieran dejado de prestar atención

(27 v)

ni se hubieran despreocupado. Ellos habían visto, y nadie les replicaba ni les atacaba, cómo los superaban todas las naciones en registrar y consignar los sucesos. En nuestros libros se dice a menudo por boca del más glorioso de los dicientes: "Escribe esto para recuerdo"¹; "ahora entra, escríbelo en una tabla estando ellos presentes, y trázalo en un libro, para que sirva de testimonio eterno para el día postrero"²; "ahora bien, escribíos este cántico"³. Job -sobre él la paz- pretendía consignar sus desgracias y describir sus calamidades, registrando sus palabras, como cuando dice: "Ojalá se escribiesen mis palabras"⁴ y lo que sigue.

La necesidad mueve a conservar las tradiciones y a enseñarlas al descendiente. Dijo el antepasado: "Hazlas saber a tus hijos y a los hijos de tus hijos; las cosas que escuchamos y sabemos"⁵ y otros.

Las gestas de nuestros reyes antiguos fueron registradas según el dicho: "Acaso no están escritos en el libro de las Crónicas de los Reyes de Judá y de los Reyes de Israel"⁶, o: "Están escritos en el libro de Natán el profeta"⁷, "y en la profecía de Ajiyyael silonita"⁸. También en: "Y en las visiones de Iddó

el vidente"¹. Del mismo modo que acerca de las naciones: "En el libro de las Crónicas de los Reyes de Media y Persia"².

Por la continuidad del exilio y por lo prolongado de la estancia en él se perdió la lengua hebrea, desapareció y se interrumpió o casi, como ya dijeron los primeros -bendita sea su memoria-: "Los galileos que no tienen cuidado (de la belleza) de su lenguaje, no han retenido su enseñanza"³.

No ha quedado, pues, de la lengua hebrea sino un resto de 24 -veinticuatro- libros consignados que no comprenden del idioma más que lo que su contenido exigía. De ellos ha tomado la comunidad el material de las oraciones e invocaciones, del ascetismo, la alabanza, el vituperio, la oración y el elogio fúnebres y el resto de los aspectos del lenguaje y las técnicas de la oratoria. A veces se recurre a la lengua de la Mišnah, que es hebreo correcto, aunque en ocasiones se aparta de algunas reglas de la sintaxis. Sin embargo, el confiarse a sus transmisores es obligado pues sus vínculos con el idioma eran muy estrechos y se ha procurado armonizar lo que

(28 v)

se aparta de la norma de la sintáxis en sus palabras, según hicieron Abū al-Walīd ibn Tanāh y algún otro de los sabios de esta ciencia, dentro de sus posibilidades.

NOTAS

64

CUESTION IVA

(25)

- 1 Job 28,16
- 2 Job 33,1
- 3 Job 21,4
- 4 Ex. 15,1
- 5 Deut. 32,1
- 6 II Sam. 22,1
- 7 Juec. 5,1
- 8 Num. 21,17-18
- 9 I Rey. 4,32₁₂

(25 v)

- 1 Dos consonantes vocalizadas con dos vocales, esto es, dos sílabas.
- 2 Tres consonantes; dos vocalizadas y la tercera quiescente.
- 3 Sal. 105₁₀₆,35

(26)

- 1 Esd. 9,2
- 2 El Libro de Nehemías no tiene arameo, debe referirse sólo a Esdras.
- 3 'Copero mayor', II Rey. 18,26
- 4 II Rey. 18,26
- 5 II Rey. 18,28

(26 v)

- 1 Juan el Bautista

(26 v)

- 2 Neh. 13,24
- 3 II Rey. 17,6
- 4 Se refiere a la letra gimel que transcribe a gayn sin punto diacrítico y a ŷim cuando lo lleva.

(27)

- 1 Steinschneider, H. Arab. Lit der Juden, p. 51,31

(27 v)

- 1 Ex. 17,14
- 2 Is. 30,8
- 3 Deut. 31,19
- 4 Job 19,23
- 5 Sal. 77₇₈,3
- 6 I Rey. 15,7 y otros
- 7 I Cron. 29,29
- 8 II Cron. 9,29

(28)

- 1 Ester 10,2
- 2 Esd. 1,5
- 3 ^cErubIn 53 a

(28 v)

Superioridad de la diáspora de al-Andalus en lo tocante a la composición de poesía, de prosa y de epístolas hebreas, sobre otros, en respuesta a la quinta cuestión

Se debe a varias razones; la primera de ellas es su origen en las tribus de Judá y Benjamín, según narra el Libro al decir: "Y se levantaron las cabezas de familia de Judá y Benjamín, los sacerdotes y los levitas de toda la ciudad de Dios por su espíritu"¹ y también: "Y éstos son los hijos de la provincia que regresaron del cautiverio a quienes había deportado a Babilonia Nabucodonosor, rey de la misma, y que volvieron a Jerusalem y Judá, cada uno a su ciudad"². Estas categorías descritas son las gentes del 'estrado honorable' (templo), Jerusalem ciudad santa -sea construida y restablecida con premura- y sus alrededores. Se trata, pues, de los exiliados que salieron de Babilonia y de los otros (que fueron) a los países de los cristianos y hacia al-Andalus, como narra el Libro:

(29)

"Y los desterrados de este ejército de los hijos de Israel que (hay desde) los cananeos hasta Sarefat y los desterrados de Jerusalem que están en Sefarad"¹. La nación se trasladó ya a Šarfāt, 'Francia', ya a Sefarad, 'al-Andalus' en la lengua de los árabes, como gentilicio de un hombre que se llamaba Andalisān², en la época del rey antiguo Izdihāq. En la lengua de los cristianos Išfāniyya, gentilicio también de un hombre que era su señor bajo el dominio de los romanos, antes de los godos, cuyo nombre era Išfān³. La sede de su reino era Išfuliyya, llamada con este nombre por el nombre de aquél. Y entre los antiguos era llamada Isfamwa.

Y no cabe duda de que las gentes de Jerusalem, a las que pertenece nuestra diáspora, eran las más conocedoras de la corrección en el idioma y en la transmisión de la Ley divina, respecto a los demás pueblos y villas. Según se dice en el fundamento del Libro: "Si te resulta demasiado difícil una causa judicial..."⁴ hasta: "Irás y subirás"⁴, esto es claro y contundente, aunque se trate de promesas esperadas:

(29 v)

"Pues de Si6n saldrá la Ley y la palabra de Yahveh de Jerusalem"¹.

Y, -cuando los árabes conquistaron la Península de al-Andalus ya mencionada a los godos que habían sido los vencedores de los romanos, sus dueños cerca de trescientos años antes de su conquista por los árabes; hecho que ocurrió en tiempos de al-Walíd ibn ^cAbd al-Malik ibn Marwān, uno de los reyes de Banū Umayya de Siria, en el año 92 de su cómputo, llamado entre ellos la hégira- después de largo tiempo, nuestra diáspora fue captando su propia personalidad, con fatiga aprendió su lengua y destacó en ella, penetrando las sutilezas de sus intenciones, ejercitándose en la flexión verdadera de sus palabras, asomándose a la dulzura de sus versos, hasta que Dios le reveló los secretos de la lengua hebrea y su gramática; las letras débiles, las permutas de letras², la vocalización y los šewás, la asimilación y la contracción de letras³ y demás cuestiones gramaticales que tienen argumentos verdaderos y están apoyadas por la autoridad indudable de Abū

(30)

Zakariyya Yahyā ibn Dawd al-Fāsī, apodado Hayyū¹ y sus discípulos -Dios haya tenido misericordia de ellos. Todo ello lo asimilaron las inteligencias con celeridad, comprendiendo lo que antes habían ignorado. Unos pocos de ellos llegaron a sentirse tentados a investigar en las ciencias especulativas y a adquirir los saberes racionales. Pero no consolidaron su dominio de la expresión ni se ejercitaron en la elaboración de poesía ni prestaron mayor atención a su dulzura ni despertaron a su donaire, salvo en cierto momento de los años 700, después de los 4.000 de la Creación², cuando apareció por vez primera Abū Yosef Hasday ibn Ishāq ibn Saprūt, el jienense de estirpe³, hombre importante en Córdoba -Dios tenga misericordia de él. Entonces el interés despertó de su indiferencia y las inteligencias se desvelaron de su letargo por causa de lo que trajo consigo la intervención de este venerable y honorable príncipe, por sus elevadas miras, por la altura de su alma generosa y la honradez de su ecuaníme naturaleza que hizo destilar las fuentes

(30 v)

de las ciencias orientales y (extraer) las piedras preciosas de los conocimientos, (trayéndolas) desde todos los horizontes lejanos. Con él se establecieron las esencias de los saberes, prescindiendo de la gente de Siria y del Iraq.

Los dotados de su tiempo compitieron en difundir la sabiduría que Dios les concedió y el conocimiento que les otorgó. Compusieron obras y confeccionaron excelsas misceláneas y conmovieron su sentimiento con versos maravillosos y con ensayos en correcto árabe; elevóse su posición y él les concedió sus máximos anhelos y el logro de sus deseos.

Abū Zakariyya ibn Dawd al-Fāsī, luego al-Qurtubī, fue autor de un libro: Fī ḡumal al-naḥw al-ḡibrānī ('Las oraciones de la sintáxis hebrea') apodado por su nombre Ḥayyū¹. De este tema ya había hablado el director de la academia al-Fayyūmī² y algún otro, pero todos ellos omitieron el asunto de las letras débiles y las permutas de letras. También habló de ello el 'Hombre de Jerusalem'³ en su libro apodado al-Muṣṭamil ('Compendio') y en efecto lo era, pues compendió todos los aspectos de utilidad,

(31)

aunque, siguiendo la opinión de los que le habían precedido, establecía verbos biliteros sin tener en cuenta la letra enferma.

Entre los prosistas, poetas y escritores están Dūnaṣ ben Labrāt¹, el levita, Bagdādī por su origen, al-Fāsī por su educación, e Ibn Sešet su discípulo², Menahem ben Sarūq al-Turtūṣī³, luego al-Qurtubī, de los que basta lo que se aprecia en sus obras como testimonio de su valía, aunque ninguno se orientara hacia algo de interés.

Con ellos y siguiendo sus huellas, surgió un segundo grupo de más capacidad y de expresión más correcta, por ejemplo: R. Yosef ben Santās⁴, apodado Ibn Abī Tūr al-Māridī, luego al-Qurtubī, y R. Yishaq ibn Yiqatīla⁵ y R. Yishaq ben Mar Sawl⁶, ambos de Lucena, siguieron su carrera a la par⁷, salvo en que Ibn Yiqatīla era, de los dos, el más aventajado y conocedor del árabe.

También estaban Yishaq ben Qafrūn⁷ y el sacerdote Ibn al-Mudarram⁸, los dos de Córdoba. Y tras sus huellas Abū Umar ben Yaqwa⁹ y Abū Zakariyya ben Hanīga¹⁰,

(31 v)

los dos de Córdoba.

En aquel tiempo en Lucena estaban el príncipe Abū al-Walīd Hasday¹, Abū Sulaymān ben Rašlah¹ y Abū Ibrahīm ben Barūn¹, e inferior a ellos Ibn Abū Yaqwā, apodado al-Mutanabbī².

Entre los que surgieron en su última época están: Abū Ibrahīm ben Jalfūn³, 'el poeta' por antonomasia, cuyo padre había venido del Norte de Africa a al-Andalus. No hubo entre los poetas judíos quien tomase la poesía como profesión, ni eligiera el hacer versos como medio de vida más que él, que se sirvió de ello y recorrió el mundo por tal causa, obteniendo de los generosos todas las cosas buenas que quiso.

Tras estos y antes de los que se mencionará luego (hubo) quien convirtió la mayor parte de sus palabras en expresiones no versificadas que circulaban entre la comunidad en el 'gran ayuno' y en el resto de los ayunos, en las ocasiones, fiestas y romerías, poniendo en uso una lengua hebrea pura, sin artificios; quiero decir simple y carente de todo adorno retórico (badī^C), de ello se hablará con la misericordia de Dios.

El pueblo ni evitó ni

(32)

siguió, en su mayoría, el camino de los gramáticos. Pero, aún así, hubo quien tomó de aquello una parte, cultivando algunos metros, observando la letra de la rima, consiguió que sus palabras se asemejaran a las de los poetas de la Yahiliyya, ni más ni menos.

Entre éstos y los que les siguieron, y son los más, hubo quien se lanzó a traducir muchos aspectos de las ciencias exactas¹, especialmente astrología², además de estas oraciones, sobrecargando la lengua hebrea con más de lo que podía, hasta el punto de que pasamos de las oraciones y plegarias a la controversia y la polémica. Quien se limitó a lo fácil corrigió así su pronunciación, consiguiendo que sus palabras, con poco, fueran elegantes y aproximándose al acierto, que los lógicos definen como el conformarse a la razón.

Luego comenzó en al-Andalus la insensata y terrible³ revolución llamada rebelión de los bereberes⁴, al final de la centuria ya mencionada. Aumentó toda clase de males, las calamidades del mundo se volvieron inmensas y se acrecentó la carestía

(32 v)

en el país, la emigración cundió entre los súbditos y alcanzó a la sede del principado y capital, Córdoba, toda clase de desgracias peregrinas; quedó en ruinas o casi. Las ciencias se debilitaron con el éxodo y porque la gente estaba muy ocupada con los calamitosos tiempos. Por fin la estrechez acabó y el ahogado pudo respirar.

A esta generación sucedió otra, cuyas palabras eran más delicadas y cuyos propósitos y objetivos eran más dulces. Su señor, el más ilustre de ella, fue el Naguid Rabí Samuel¹, de Mérida por su origen, educado en Córdoba y principal en Granada. Era, en poesía, como una fuente de naturaleza; acorde en el decir, rico en temas, muy convincente, bueno en la creación, excelente en inventiva, correcto en la construcción, diestro en desflorar conceptos vírgenes. De todo ello dan testimonio sus obras poéticas Ben Tehillim, Ben Mišlê y Ben Qohelet². Fue el más insigne y el más correcto, el de más prolífica obra. Esto forma parte de lo que compuso después de la madurez. Y ya se ha dicho que lo que se ve es testigo de sí propio.

(33)

De lo contenido en Ben Tehillīm, excepto las plegarias y las oraciones cantables, (al resto) le aplicó la medida de la prosodia, siendo un modo que nadie más usó antes o después de él. Lo que en este aspecto legó fue grande e inmenso lo que emprendió, pues intentó reunir los proverbios de los árabes y de los no-árabes, las máximas filosóficas y las excelencias de la nación perdida y las curiosidades de nuestros antepasados, con la más correcta expresión y la más excelente hechura. Y se parecía, así como quien siguió su camino después de él de sus contemporáneos, a los Mujadramūn¹ de los árabes, los cuales están entre la época preislámica y el Islam.

En cuanto a sus obras monográficas y a las generales, a sus discursos y epístolas, abarcaron los dos lados, Oriente y Occidente, y llenaron los dos extremos, el del mar y el de la tierra, (llegando a) los principales del Iraq, a los sabios de Siria, a los hombres insignes de Egipto, a los señores de Ifriqiyya, a los virtuosos de al-Magrib y a los nobles de al-Andalus. En todas estas obras alcanzó un excelente modo de expresión y dió en el corazón de los aciertos. Revistió a muchas de sus palabras

(33 v)

y sus significados con la grandeza de la majestad, las cubrió con la gloria de la alteza, las envolvió en el manto de la sabiduría y las adornó con la magia de la elocuencia.

En sus días, el imperio de las ciencias se engrandeció ' después de su decadencia y los astros de los conocimientos brillaron tras su ocaso, pues Dios le concedió el empeño con que alcanzó las esferas celestes y tocó las alturas, en su amor a las ciencias y a sus cultivadores y por su afecto a la Ley y sus defensores. Igualó en esto al lejano y al cercano, al campeón y al rezagado.

Sin embargo, como quiera que no he pretendido en esta obra sino mencionar lo que me preguntaste acerca del objetivo de la poesía, me abstengo de describir algo de su magnificencia, de su altura en los significados y de su perfección. Tampoco tengo que aducir argumentos, ni necesito de pruebas ni explicaciones, porque (los méritos) son evidentes en variados aspectos y por su difusión en boca de innumerable gente. Siendo comparable a la opinión del Justo: "Oreja que (me) oía me felicitaba..."¹ y otros.

Fue llamado -Dios haya tenido misericordia de él- a aquello para lo que había sido creado y respondió, cuando tenía sesenta y tres años, en la segunda centena de nuestro cómputo².

Y cayeron

(34)

sobre él los que le envidiaban y criticaban y le llevaron la contraria. Tras su muerte, se abalanzaron sobre la debilidad de alguno de sus versos y sobre algunos descuidos en las flexiones gramaticales, en las partículas de unión hebreas y en algunas construcciones análogicas sobre nombres formados según el uso. Se lanzaron contra él como lo hacen los gatos hacia las tripas o como el azor sobre los despojos. En sus obras le echaron en cara esto, en sus libros le trataron violentamente por ello y, estando ya bajo tierra, le injuriaron y mordieron su carne cuando ya estaba putrefacto, con una parcialidad no atenuada por la religión y a la que no llevan ni la caballerosidad ni la lealtad.

De lo que ocurrió entre él y sus adversarios -Dios haya tenido misericordia de él- ya es bastante. Se ha acabado. Pues esta gente no puede repetir la injusticia, ni reiterar la ofensa, ya que los querellantes se han reunido en presencia de Dios y a su justicia han pedido perdón el injusto y el que sufre la injusticia; El es el perdonador misericordioso.

Pero, es sorprendente que esta gente no abriera la mano en excusarle por la grandeza de lo que legó y por la inmensidad en la que se desenvolvió y por haber participado su pensamiento

(34 v)

en cuestiones jurídicas, compendios de lengua, en el grave oficio del gobierno, en la diplomacia y en la milicia. Pero no se les pasó por las mientes que el buen caballo tropieza y el sable rebota y el sabio yerra; que somos hombres débiles y flacas criaturas, pues recordamos y olvidamos, acertamos y erramos, corremos y nos demoramos, nos alcanza el abatimiento, nos prenden el olvido y la pereza y el descuido nos ataca. A nuestra naturaleza pertenecen el error y el pecado y : "Quién entre los hombres está exento"¹. Platón dijo²: "Tan sólo es más grande la equivocación del sabio, porque el conocimiento del ignorante está más cerca de los sentidos y su error es pequeño, mientras que el conocimiento del sabio está cercano a la razón y su caída es grande".

De entre las originalidades de este hombre, en sus palabras y buenas obras, la gente no excluyó una sola, pues se ven más que los estandartes sobre una altura, más que el sol en medio del cielo. pero, quien se acuerda de alguna de ellas no se la atribuye y, o bien se la apropia o bien la mantiene en secreto,

(35)

pareciéndose a las moscas que descienden sobre el lugar enfermo, dejando lo sano. Dios nos perdone y les (perdone) y nos soporte y les (soporte). Gloria a El, el único cuya ciencia lo abarca todo, sin que haya otro (como El). No hay más dios que El.

Después se hizo cargo del poder el Naguid R. Yehūsaf¹, su hijo, -Dios haya tenido misericordia de él- al que no le faltaba del difunto sino la persona. En su época, se duplicó la gloria de las ciencias y de los científicos y el imperio de la poesía y los poetas. Por sus dadas fueron dotados de palabra los mudos y la garganta de los extranjeros se hizo correcta.

Era, después de la lengua hebrea, el mayor de sus conocimientos la lengua árabe, su léxico, su poesía y sus zéjel, la historia, las crónicas y sus obras, por la necesidad del oficio del poder al que estaba obligado y por los asuntos del principado encargados a él. Tuvo un éxito total en la poesía hebrea que compuso, sólo que sus palabras en este campo fueron, como se ha dicho, primitiva permitida pero escasa.

Murió (junto) con la comunidad en Granada el sábado

(35 v)

pasados nueve (días) del mes de Tebet del año 827¹ de nuestro cómputo.

El alcance de su muerte no fue como la muerte de uno solo, sino que el edificio de un pueblo se arruinó. Y hay un refrán antiguo (que dice): "Quien tiene un momento fijado desaparece con él".

La alegría y el bienestar de la nación duraron por causa de ambos 35 años o 34. Luego, aquellos años y sus gentes pasaron como si unos y otras hubieran sido sueños que se desvanecen.

Dejó tras de sí a Abū Nasr², su hijo pequeño, al que aún no le había aparecido el bigote. De él se hizo cargo nuestro R. Yishaq ben Gayāt³ -bendita sea su memoria- lo prohió y concibió planes por y para él. No tuvo varón excelencia que él no tuviera. Se destacó en los conocimientos hebraicos y fluyó de él la poesía en composiciones que se deslizaban sobre la lengua como corren los caballos de apuestas; pero su plazo no fue prolongado, ya que, abatido al pasar los veinte años, fue enterrado en Luce-na. Dios haya tenido misericordia de él.

De la poesía de aquella época y de los panegiristas de esta generación principesca y otros, cuyos panegíricos a ella corren en boca de los recitadores, (tenemos) a R. Levī ben Marī

(36)

Sawī, el cordobés¹, luego de Tortosa. A Mar Yosef ben Caprēl¹, el cordobés, luego granadino. A Mar Abūn ben Sarara el de Lucena², luego sevillano. Después a R. Mo-
 šeh ben Yiqatila el cordobés³, luego de Zaragoza, que era uno de los principales entre científicos y lingüistas, así como entre los conocedores de los giros y finezas del idioma y uno de los más famosos autores; destacado entre oradores y poetas en ambas lenguas, a pesar de que una debilidad que tuvo perjudicó su posición privilegiada.

Abū Ishāq Ḥayfā⁴ y Abū Ibrāhīm ben Lop⁴, ambos de Granada y Abū al-Rabī^c ben Rabī Barūk⁵ de Lucena.

Y en el Levante de al-Andalus, en esta época, está el honorable, ya mencionado, Abū Amr ben Hasday⁶, cuyos dichos son pocos pero importantes. Como se dijo: "Poco suficiente es mejor que mucho insatisfactorio". El es quien compuso la qasida incomparable, llamada entre los judíos al-yatīma, 'la huérfana'⁷, dedicada a nuestro Rabī Samuel⁸ -bendita sea su memoria- a la que respondió, emulándolo en el elogio, sólo que el Naguid era fiel a sí mismo en la corrección,

(36 v)

la elocuencia y abundancia, mientras Abū^c Amr sobresalió en la poesía galante e hizo más agradable la descripción de hechos imaginativos, insertando en algunos de sus versos muchos elementos retóricos; como el paralelismo y la metáfora, la afirmación, la negación y la transición y otros más, pero sin prescindir de los conceptos bíblicos.

Abū al-Fadl¹, su hijo, era impresionante en el uso de los instrumentos del conocimiento, con perfecto dominio de la Filosofía, destacado en los escritos poéticos y en la oratoria en hebreo y en árabe.

También (tenemos a) Abū al-Hasan Mūsā ben al-Taḡana², apodado al-Tayyāh, de ilustre origen, muy versado en Literatura, elocuente en el elogio y malvado en la sátira. Murió en el camino de Tulīla³, bajo un derrumbe, cuando aún no tenía los treinta años.

Así mismo a Abū Ayyūb Sulaymān ben Yahyā ben Gabīrōl⁴, el cordobés, nacido en Málaga y educado en Zaragoza, que contrajo su naturaleza y corrigió su carácter, abandonando las cosas terrenas, encaminando su alma hacia lo espiritual, tras purificarla de bajos deseos, de modo que adoptó las sutilezas que conllevan las ciencias filosóficas y las ciencias

(37)

exactas.

Dijo el Filósofo¹: "La ciencia es el tinte del alma; pero el tinte no prende en las cosas hasta que no se limpian de impurezas".

Platón dice²: "Aquel que no tiene limpias las disposiciones morales de su alma, no podrá alcanzar el conocimiento de nada".

E Hipócrates en 'Las Naturalezas' dice³: "Los cuerpos que no son puros, cuanto más los alimentos, más aumentan en maldad".

Fue el menos antiguo de esta generación - Dios haya tenido misericordia de él- pero les superó en el decir, aunque toda ella era agradable de expresión y dulce en sus propósitos. Y, apesar de que se podría establecer una gradación entre sus miembros, en la belleza de las expresiones y en la sutileza de las alusiones, están entre sí muy próximos.

Así pues, este Abū Ayyūb era un excelente artífice y un elocuente autor. Dominaba la expresión poética, alcanzando éxitos y dando en el blanco. Caminó en el decir por una vía sutil, asemejándose en ello a los poetas musulmanes modernos, hasta el punto de que fue llamado 'caballero de la palabra' y 'hábil entre poetas', por la facilidad y la lozanía de la expresión y la dulzura

(37 v)

de los conceptos.

Las miradas se inclinaban hacia él y se le contaba entre los primeros¹. El fue, anticipándose, el que abrió para los poetas hebreos las puertas de la retórica, y quien le siguió por su camino anduvo y en su telar tejió, como se pondrá de manifiesto en lo que más adelante se mencionará y que se hace patente en sus poesías a aquel que explore sus expresiones y contemple su buen gusto y criterio.

Después de alcanzar conocimiento en la Ley religiosa, se impuso en el mantenimiento de la tradición; según dijo el filósofo Platón²: "La Ley es hacer buenas obras y la Filosofía la causa de hacerlas". Dijo Sócrates³: Los preceptos nos fuerzan a abandonar los pecados y la Filosofía nos enseña por qué hacerlo". La diferencia entre la Ley y la Filosofía Política estriba en que las acciones políticas son parciales e incompletas, excluibles por la Ley, en cambio, las acciones de la Ley son universales, perfectas, no excluibles por la política.

Volviendo a lo que decíamos. Este joven -bendita sea su memoria- compuso elogios y descolló, oraciones fúnebres y cumplió, poemas de fajr ('autoelogio') y los hizo perfectos, compuso poesía amorosa colmándola de delicadeza, hizo versos ascéticos y se superó, versos de disculpa

(38)

y los hizo donosos, compuso poesía satírica y fue en ella original.

Aunque era filósofo por naturaleza y conocimientos, su alma colérica tenía sobre su inteligencia un dominio invencible. Su genio indómito le llevó a injuriar a los grandes y a llenarlos de ofensas, sin excusarles sus defectos.

Platón dice¹: "Quien se deja engañar por la cólera y embaucar por los placeres, en contra de lo que la sensatez le dicta en primer lugar, tiene un espíritu muy débil y sin fuerza ni coraje". La razón de la Filosofía es, pues, encaminar a la parte inferior hacia la superior; quiero decir, que domine la inteligencia a los instintos naturales, aunque perfecto sólo es Dios. El es el único excelso y santo.

Marchó también a la presencia de Dios este joven -bendita sea su memoria- al comienzo del año 800² en Valencia y en ella está su tumba. Tenía recién cumplidos los treinta años.

Los críticos estudiaron sus palabras y le reprocharon algunas faltas de debilidad (en la construcción), sin embargo el sabio toma en ellas en cuenta la disculpa de la juventud y la ceguera de la poca edad. Mas yo no tengo necesidad imperiosa de reseñar esto

(38 v)

ni precisión impelente de registrarlo, ya que no he pretendido en esta obra mermar la consideración¹ de los antecesores ni sacar a vergüenza sus afirmaciones ni a luz sus errores ni hacer distinción entre lo bueno y lo malo de sus poemas, sino que, lo que he pretendido es reunir sus aciertos y hacer la vista gorda ante sus omisiones, excepto si el señalarlas era imprescindible y no cabía otro remedio en el desarrollo del discurso, pero sin mencionar el nombre del que las había cometido, o bien, con la intención de advertir (para que no) se caiga en cosa semejante.

No existe, pues, utilidad ninguna para tí en recordar los errores que de ellos se mencionan, aunque la ciencia de la disciplina del decir sea una de las más grandes ciencias (relacionadas) con la poesía y la de más abundante provecho para la elocuencia. Se ha dicho²:

"Disciplinar las palabras es más importante que decir-las", por eso la necesidad me invitó a reunir algunas de estas cosas señalándolas e indicándolas, en la obra llamada Al-Hadīqa fī ma^cnā al-ma^yāz wal-haqīqa ('El jardín de los significados alegóricos y reales')³.

En las postrimerías de la época de este grupo, surgió una segunda generación que siguió su camino y se orientó por su guía, siendo su piloto

(39)

al componer versos, en la abundancia de expresiones, en la fuerza de los significados y la corrección del vocabulario, su maestro, caudillo y pilar R. Yishaq ben Gayāt¹ -bendita sea su memoria- de Lucena; ciudad de la poesía, donde la introdujo y de donde sacó un manantial de elocuencia y la base del buen decir, maestro de la correcta expresión hebrea y paladín en las lides de la lengua aramea², redactó en prosa con pulcritud y compuso versos con brillantez. Fue un apasionado de la loa de los sabios de su tiempo y las elegías a los próceres de su época. Escribió en borrador obras jurídicas y lingüísticas, no teniendo tiempo de pasar a limpio más que unas pocas. Sobrepasó a todos los que le precedieron en cuestiones de ascética, preces, elogios fúnebres y elegías, pero era inferior en la poesía medida por su pobreza de conocimientos en lengua árabe, usando abundantes vocablos pero escasos conceptos. Yo he estudiado con él; la insignificancia que tengo es una gota de sus mares y los pocos conocimientos que poseo son una chispa de su fuego.

Murió en Córdoba en el año 849³ de nuestro cómputo

(39 v)

y fue enterrado en Lucena.

De entre sus contemporáneos y semejantes (tenemos) a R. Semuel ben Hananyah¹ -bendita sea su memoria- hombre de bien y grandeza, devoto y célibe. Conocedor de la jurisprudencia, más notorio en prosa y epístolas que en poesía medida, poseedor de un gran tesoro en literatura y muy entendido en genealogías.

También está R. Yishaq ben Barūk² -bendita sea su memoria- de Córdoba, maestro polifacético en variadas disciplinas, del grupo de los entendidos en jurisprudencia y en ciencias exactas, poeta y prosista. Sirvió a la dinastía 'Abbadí³ con los instrumentos de sus conocimientos en ciencias exactas y en ciencia astronómica, engrandeciéndose su consideración y su fama cundió. Murió en Granada en el año 854⁴ y fue enterrado en Córdoba.

Así mismo, tenemos a R. Yishaq ben Reuben ha-Barfeloni⁵, uno de los principales jurisconsultos y de los más sabios. Tenía buena mano para seleccionar los mejores pasajes proféticos e insertarlos en los textos de las preces. En cuanto al Rabí más importante, es R. Yishaq Fāsi⁶ -Dios de reposo a su tumba y al polvo de sus restos- hombre de profunda e inigualable religiosidad, de una firme inteligencia inocultable y de una sabiduría

(40)

manifiesta y sin par, de pluma ligera con la que no se podía competir, pero no se dedicó a ningún tipo de poesía, por eso no lo he mencionado con los jurisconsultos poetas.

Entre los contemporáneos de éstos están Abū Sulaymān b. Muhāyir¹ y Abū al-Fath b. Azhar¹, ambos de Sevilla, poetas muy entendidos en los diversos aspectos de las ciencias y pertenecientes a la prestigiosa nobleza y los linajes de excelencia.

De entre los parcos en el decir, tenemos al hábil maestro en retentiva y memoria, que alcanzó gran conocimiento en materia de jurisprudencia al final de su vida, Abū Zakariyyā b. Bil^cam de Toledo², luego de Sevilla. Escribió compendios (exegéticos) importantes y resúmenes excelentes, que se encuentran en manos de la gente. Separó la paja y los despojó de lo malo, extrayendo el corazón y escogiendo lo mejor y en poca extensión abarcó gran cantidad de cosas. (Pero era) un hombre cuya exaltación afectó a su naturaleza filosófica y al equilibrio de su carácter; nadie escapó a sus trampas, ni se libró de todos los insultos que se le ocurrían

(40 v)

y que exponía con la peor de las formas, cosa que se hará patente para quien lea sus obras.

Pero lo he descrito como persona de gran retentiva y memoria, porque la retentiva es lo que se aprende por el oído y permanece siempre unido al alma sin que el olvido lo elimine, como el dicho de la Ley: "Observadlos y practicadlos"¹. Y la memoria es la ciencia que queda tras haber olvidado, por eso se la hace depender de otras cosas, como el dicho: "Los vereis y los recordareis"². Ya se ha dicho: "Quien tiene retentiva puede abarcar el nombre de las cosas y su esencia; y si tiene buena memoria puede abarcar la imagen de lo sensible. Y el que posee (ambas) puede abarcar todos los aspectos de las cosas". También se dijo: "Al-dikr ('memoria') consiste en recordar las cosas existentes en el alma mediante la investigación y el estudio". Y también: "El aprendizaje lo es de la representación y la imagen". Y el citado individuo reunía la mayoría de estas predisposiciones.

Entre los poetas de Toledo está Abū Harūn b. Abū al -
^cAys³ y más tarde tenemos a Abū Ishaq b. al-Harīzī⁴.

(41)

Entre los sevillanos encontramos a Abū Yosef b. Mīgaš de Granada, luego establecido en Sevilla¹ y a Abū Zakariyyā ben Mar Abūn².

En Granada en esta época y entre los poetas tardíos está Abū Yosef b. al-Murrat³. Entre los de recia palabra y verso elocuente está Abū Ibrahīm mi hermano el mayor⁴ -Dios le haya perdonado- que había utilizado, para dar gracia a la expresión y dulzura a la poesía, la amplitud de su conocimiento de la lengua árabe. Murió en Lucena en el 881⁵. En el Levante de al-Andalus en esta misma fecha, aparece Abū cAmr ben al-Dayān⁶, columna de la religión, monte de honor y majestad, acertado en el decir de composiciones ascéticas, tanto en verso como en prosa, además (poseedor) de grandes conocimientos.

(También estaban) Abū Ishaq ben Paqūda⁷ y Abū Sulaymān ben cUmma⁸ -Dios haya tenido misericordia de ambos. Y entre los poetas estaba Abū al-Hasan cEzrā ben Eleazar⁹. Y no sólo de los más destacados discípulos de Ibn Gayāt en esto, sino entre los (más destacados) individuos de al-Andalus tenemos a Abū cAmr ben Sahl¹⁰, de noble origen, de clara inteligencia, elocuente en poesía, sabio en jurisprudencia,

(41 v)

de los de clara expresión y veraz palabra; como en el dicho antiguo¹: "El espíritu del carácter es la veracidad y el de la sabiduría es la claridad. Quien carece de la virtud de la veracidad se ve desprovisto de la más honorable de las cualidades".

Sus poesías compaginan los extremos; el de la abundancia y el de la dulzura, el de la fuerza y la soltura: tan pronto se ven se recitan, tan pronto se ven se aprenden. Compuso elogios y descolló. Con las elegías movió al dolor y con las sátiras hirió. No dominó su pasión en la sátira, sino que le dió rienda suelta á placer; sobre todo contra el grupo de los que saquean e invaden la literatura fingiendo ser poetas. Al describir la actitud de estos hacía reír a la gente y producía regocijo, poniendo de manifiesto sus mentiras. Pero si se hubiera mantenido al margen, hubiera estado más en su lugar. Sin embargo, referente a lo de que cada cual cargue con lo que eligió, mientras no sea denigrante², ya dijo quien era de la misma opinión: "El mal recompone lo que quizás para el bien es imposible".

El fue -Dios le haya perdonado- el broche de los excelentes sabios cuya mención ha precedido.

(42)

"¡Oh, qué abandono el del mundo después de ellos! ¡Ay, qué tinieblas tras su desaparición!"¹. Ya se dijo: "La muerte de los justos es salvación para ellos y corrupción para el mundo"². Y nuestros antepasados ya decían: "La muerte de los justos es buena para ellos y mala para el mundo"³. Murió este hombre en Córdoba en el año 383⁴.

De los contemporáneos de éstos, en su última época, y de los que vinieron después siguiendo sus huellas (surgió) un grupo ilustre, un hermoso conjunto, que comprendió el objetivo de la poesía, practicándola como es debido, siendo su mayor habilidad la delicadeza y la finura, alcanzando la más alta cima de la hermosura y la belleza, escapando, incluso, a todo parangón o símil.

Y, aunque emprendieron caminos diversos y géneros retóricos dispares y aunque se haya dicho⁵: "Las personas son como los escalones de una escalera; las hay superiores, inferiores e intermedias", éstos, sin embargo, en cualquier lugar que estuvieran, (forman parte) del círculo de la excelencia, la firmeza y la perfección.

Así, entre los más destacados de ellos está Abū 'Amr Yosef b. Saddīq⁶,

(42 v)

el cordobés, hombre de caracter idóneo, de excelencia manifiesta y con cierto conocimiento de la jurisprudencia. Abū Zakariyyā ben Gayāt¹ de Lucena, luego de Granada, autor de sobresaliente poesía y (poseedor) de una cultura literaria brillante.

Entre los más competentes en jurisprudencia (tenemos) a Abū Ayyūb ibn al-Mu^callim de Sevilla², -la ciudad de la poesía- de agradables destellos y relucientes perlas. Emanó magia en ambas lenguas y de ambas extrajo lo más profundo. ¡Dios guarde su excelencia!. A Abū al-Hasan ben al-Levī³, pescador de perlas, conocedor de rarezas y primicias. A Abū Ishaq ben ^cEzrā⁴, teólogo elocuente y disertado. Ambos eran de Toledo y luego de Córdoba.

En poesía, el más excelso, después de los árabes, fue Abū al-Hasan ben al-Battāt⁵, uno de los más famosos entendidos en jurisprudencia, teólogo y poeta de distinguida familia y virtuosa ascendencia y el grande y conocido maestro Abū al-Fahm ben al-Tubbān⁶, uno de los autores, poetas y oradores, junto con el ilustre Abū Ibrāhīm ben Barūn⁷, su discípulo,

(43)

de familia ilustre y noble ascendencia, teólogo elocuente en ambas lenguas.

Entre los entendidos en ciencias exactas y autores (a un tiempo) de poesía, está Abū al-Hasan ben Eleazar¹. Así como entre los poetas dotados de gusto y esmero tenemos a Abū Ibrahīm ben Maškarān².

De los de abundante producción y que consiguieron hallazgos en conceptos y tradujeron las obras hebreas a la lengua árabe está Abū Sa'īd Farāḡ ben Hasday³ -bendita sea su memoria- que era esclavo por su origen, pero libre por sus cualidades.

Con todos estos hombres ingeniosos me relacioné, estuve en contacto con los famosos y con los desconocidos con muy pocas excepciones⁴.

Acerca de esto ya dijo el poeta⁵:

Hombres cuya cultura se hermana con la mía,
aunque estén dispersos por la tierra, siguen
siendo mis vecinos.

Hay un grupo, entre los que he mencionado, que se decidió por la composición poética y por los discursos, se ocupó de las epístolas y de las bellas letras, consiguiendo primicias y raras novedades en sus obras y estaba constituido por quienes meramente apuntando hacían blanco; el comienzo del aguacero es llovizna, pero luego es chaparrón. Ya se ha dicho⁶: "Cada época tiene sus hombres". En cada una de estas

(43 v)

regiones ya citadas, existieron personas que no tuvieron par en magnanimidad y nobleza, ello unido a un espíritu honorable, a unos valores extraordinarios y a una ascendencia noble. Estuvieron por encima de oradores y poetas; ellos y los ya citados ejercieron toda clase de ciencias¹, de la Ley y la Jurisprudencia, de la Literatura Árabe y los Libros Santos, de las máximas filosóficas, de la Lógica y la Astronomía, de la Geometría y la Medicina, aplicándose cada cual según su capacidad y distinguiéndose según sus posibilidades.

Pero no voy a empeñarme en explicar todo esto, pues no me habías pedido más que lo tocante a la poesía y la prosa. Además, en mi libro acerca de 'Las excelencias de los literatos y personas notables' (Fadā'il ahl al-ādāb wa al-aḥsāb)² expongo y desarrollo todo esto.

A pesar de todo, ninguna generación precedente, hasta estos nuestros días, está exenta de hombres inferiores que no voy a nombrar, por despreciables, ni de

(44)

una caterva de pretendidos poetas, por su propia vanidad hundidos en la ignorancia, alejados de la perseverancia por su capricho y apartados, por sus malas costumbres, de conocer la excelencia de aprender.

Estaban faltos de juicios ponderados y de opiniones firmes; la ligereza les vencía. Carecían de toda práctica en la escansión de la elocución, de método en la composición y en la poesía, enjuiciando las cosas a primera vista. Se lanzaron a la composición de versos, abordando de forma improvisada la redacción y tomando por asalto la ciencia métrica; como en el dicho antiguo¹: "No se atreve a hablar más que el perito o el incompetente". Así pues, ellos caminaban por un camino y los poetas por otro. No temblaban ante los críticos ni les asustaban las lenguas afiladas, creyendo que la poesía es solamente mantener el metro y cuidar las rimas y las asonancias. Su poeta (de los árabes) dice²:

La brillantez de la belleza se puede ver en
dos cosas:

Un verso o una tienda(etc.)

Sus expresiones eran feas,

(44 v)

sus alusiones malas, sus obras parecen de carácter débil sin ningún sistema y desproporcionadas en su hechura; las hay que irritan a quien las oye o las que le ofenden y las hay que no hacen ni reír ni llorar, lo cual aflige al alma y destroza el corazón. Tales obras son las que gustan al tartamudo.

Se preguntó¹: "¿Quién es mejor poeta?, y la respuesta fue: 'Aquél cuyas mentiras se consideran excelentes y que nos hace reír con sus malos versos' ".

También se ha dicho²: "La peor poesía es la mediocre. Hay que ser muy caliente o muy frío, porque lo primero agrada y lo segundo divierte, pero la medianía es aborrecible". Entre aquellos hubo un grupúsculo insulso con palabra pero sin inteligencia que, arrastrado por la verborrea, fue a dar en una extrema incapacidad para la expresión. Cayeron en las palabras rebuscadas, en las voces inusitadas que aburren a quien las oye y son desagradables por naturaleza; palabras crudas, expresiones secas, proposiciones frías y fárragos estériles.

(45)

Ya se ha dicho¹: "El peor hombre es aquél a cuya inteligencia supera el poder de su lengua". Otro dijo²: "Es mejor que se vea que la inteligencia del hombre supera a su lengua, que ver que su lengua excede a su inteligencia". Se ha dicho también³: "La prolijidad es la lengua de los ignorantes". Le preguntaron a cierto sabio³: "¿Cuándo es peor poseer conocimientos literarios que no tenerlos? y contestó: 'Si aumenta la ciencia y se corrompe el talento' ". Se dijo igualmente⁴: "La preeminencia del intelecto sobre la lengua es un adorno, pero la de la lengua sobre la inteligencia es un defecto". Y el, sabio dice⁵: "En el mucho hablar no falta pecado". Y dijo⁶: "Y voces de necio es la abundancia de palabras". Dijo⁷: "Las palabras de boca del sabio son gracia, más los labios del necio lo arruinan", quiere decir que el sabio se gana la consideración de la gente por la sabiduría que de su lengua sale, por el contrario, el ignorante pierde la honra por las torpezas y estupideces que pronuncia.

Esta necia generación, (a pesar) de su oropimente, no alcanzó cotización y su falsa moneda sólo circuló entre el populacho. Pues,

(45 v)

quien se arroga el conocer perfectamente cualquier oficio manual como tejer, coser o un oficio figurativo, pero no lo hace bien, será (pronto) afrentado por el pueblo, porque el error del artesano o del imaginero es manifiesto a los sentidos. En cambio, (en) las ciencias intelectuales como la Medicina, la Astronomía, la Poesía o la Literatura, el ignorante, que se atreve con lo poco que sabe contra lo mucho que abarcan, puede pretender conocerlas en más de lo que sabe frente al vulgo, gracias a la ignorancia de éste; ya que la gente no distingue entre verdadero y falso ni establece diferencias entre 'este año y el que viene'.

Si topas con que alguno de este grupo de estúpidos tiene una palabra curiosa o una expresión peregrina o un verso sazonado, que no te resulte agradable quien lo dijo ni ensalces sus cualidades, porque él (seguramente) no distingue la verdad para protegerla, ni entiende lo falso para reprobalo. Se trata de una palabra que se le ocurrió por casualidad o azar; a veces, dice el mentiroso la verdad y a pesar de los yerros la flecha acierta. Así el acierto del ignorante es como la equivocación del sabio.

Hipócrates, el sabio, dice en 'Las Naturalezas'¹:

(46)

"No os dejéis cegar por las cosas que surgen sin analogía".

Entre las frases geniales de nuestros antepasados -Dios haya tenido misericordia de ellos- está¹: "El castigo (del mentiroso) es que no le crean aun cuando dice verdad".

Quizá sea aquella (la frase ingeniosa del necio) una de esas expresiones vanas sofísticas, quiero decir (sola - mente) adornada. Y este nombre (sofista), lo dan los sabios a un griego llamado Safsata que deformaba lo falso hasta hacerlo parecer verdadero y lo cierto hasta que parecía falso.

Abū Nasr, al-Fārābī² lo niega y dice: "Esta es una palabra griega compuesta de 'sofia', que es el nombre de la sabiduría y de 'istes' que en lengua griega es lo falso (mu-mawwah), siendo su significado el de 'falsa ciencia'".

Así, todo aquél que es capaz de tergiversar y equivocar recibe este nombre y a todo aquello que es de metal batido, que se sobredora o baña en plata, se le llama mu-mawwah ('falso'). Y entre nosotros (hay un dicho)³: "Escoria de plata incrustada en vasija de barro", siendo esto más expresivo que lo de los metales.

Así que estate alerta ante las tergiversaciones

(46 v)

de esa especie siniestra y, aunque veas a hombres ejemplares y maestros de entre los literatos disputar con ese grupo con falsedades y adularlos con mentiras, que ello no te sorprenda ni se desvíen las riendas de tu discernimiento de la opinión que de ellos tenías. Pues ya se ha dicho¹: "El peor hombre es aquél al que honra la gente por temor a su lengua". Otro dijo²: "Quien busca el bien teme al mal". Y cierto honorable asceta dijo³: "Felicitamos a algunas gentes, pero en nuestros corazones las maldecimos". Y así, sin duda, quien se asocia a esta clase de gente a sabiendas o los ensalza intencionadamente es de su misma calaña y pertenece a su bastarda hechura. Acerca de esto mismo dijo el sabio⁴: "Quienes abandonan la Ley, alaban al impío; más quienes la observan se indignan contra él". Entre estos hay (además) un grupo de necios e insensatos más incorrectos de lenguaje y más pobres de discernimiento que los ya mencionados, que han profanado el Libro Santo de Dios, insultando a la gente y pretendiendo poner de manifiesto sus vergüenzas,

(47)

manchando los honorables versículos con el vilipendio de los inocentes y la mención de sus pretendidas maldades, mas son palabras que no hay que recordar, sino que es obligado apartarse de ellas.

Cierto sabio escuchó¹ a un insensato que abrumaba (a insultos) a un hombre honesto y le dijo: "Repite tus abluciones, porque algunas de las cosas en que has estado es más impura que las excreciones".

Dijo el Filósofo²: "Las vergüenzas de los hombres están entre sus piernas y la vergüenza del insensato está entre sus mandíbulas".

Las palabras de todos aquellos (hombres) excelentes que hemos mencionado, están vivas mientras sus huesos ya están cariados en sus sepulcros, pero las obras de esta necia generación murieron cuando aún se les veía a ellos.

Acerca de esto mismo dijo el poeta³:

Perece el mal verso antes que su autor
y la buena poesía permanece,
aunque desaparezca quien la creó.

No he copiado las más hermosas poesías de esta honorable generación, ni he escrito una sola de sus excelsas palabras, porque afamadas son y en boca de los narradores están; la luz de la mañana no necesita de lámparas, ni los soles de velas. Así me he limitado a citar a quienes fueron principales entre la gente

(47 v)

sin mencionar en absoluto a quienes fueron zagueros en su época.

Y digo: En Dios me apoyo.

NOTAS

105

CUESTION va

(28 v)

- 1 Esd. 1,5
- 2 Esd. 2,1; Neh. 7,6

(29)

- 1 Abd. 1,20
- 2 Ibn al-Atīr, Al-Kāmil fī-l-Ta'rīj, ed. Dār Sādir, Beirut 1965, T. IV, p. 556
- 3 Ibn al-Atīr, Al-Kāmil..., T. IV, p. 557
- 4 Deut. 17,8

(29 v)

- 1 Is. 2,3
- 2 ingilāb: 'metátesis'
- 3 idgām: 'fenómenos de variación y asimilación'.

(30)

- 1 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 75
- 2 930-940 d. C.
- 3 Steinschneider, M. Arab Lit. der Juden, 72

(30 v)

- 1 véase nota 1 p. (30)
- 2 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 147
- 3 Abū al-Farāḡ, Al-Muštamil 'alā al-usūl wal-fusūl fī-l-luga al-'ibrāniyya, Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 48

(31)

106

- 1 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 36
- 2 Schirmann, H. Ha-širah ha-^cibrīt bi-S^efarād wu-b^e-Prōbāns, Jerusalem 1954, T. I, p. 238 y ss.; Millás Vallicrosa, Literatura Hebraico-Española, Barcelona 1967, p. 26
- 3 Schirmann, H. Ha-širah..., T. I p. 31 y ss.; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 26 y ss.
- 4 Ibn Abī Tūr, tal vez se podría leer Ibn Abī Tawr ('to-ro'), kunya frecuente entre los árabes; Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 73
- 5 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 79
- 6 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 78
- 7 Farasā rihān: 'Dos caballos uncidos', expresión que se aplica a dos competidores que marchan a la par. Ibn Qafrūn, Schirmann, H. Ha-širah..., T. I, p. 42, 43; Millás, Lit. Hebraico-Española, pags. 28-30
- 8 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 38
- 9 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 80
- 10 Hanina; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 38

(31 v)

- 1 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 38; Ibn Barūn, véase p. (13 v) nota 3; Millás, ibid., y p. 48 y otras.
- 2 Al-Metubī, Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 38; Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 80
- 3 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 229

(32)

- 1 ʿIlm al-riyadāt; se dice de la Aritmética, Geometría, Astronomía y Música.

(32)

107

- 2 ^cUlwiyya; se dice de la magia y los sortilegios.
- 3 Lā yunādā walīduhu; se aplica a una situación gravísima.
- 4 R. Dozy, Historia de los Musulmanes de España, Barcelona 1954, T. II, p. 200 y ss.

(32 v)

- 1 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 23
- 2 Ibidem

(33)

- 1 Los que vivieron poco antes y poco después de Mahoma.

(33 v)

- 1 Job 29,11
- 2 1040-1050 d. C. ; murió exactamente en el 1055 d. C., véase nota 15 del texto árabe.

(34 v)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 2, p. 129 (3)
- 2 Mubaššir ibn Fātik, Kitāb Mujtār al-Hikam, ed. ^cAbd al-Rahmān Badawī, Madrid 1958, p. 172

(35)

- 1 Schirmann, H. Ha-širah..., T. I, p. 292

(35 v)

- 1 20 de Diciembre de 1066 d. C.; véase Díez Macho, Moše ibn Ezra como Poeta y Precentista, Madrid-Barcelona 1953, p. 147; 30 de Diciembre de 1056 d. C. véase Millás, Un Capítulo del Libro de Poética de Mosé Abenezra. BRA, XVII (1930) p. 433 nota 23

(35 v)

- 2 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 75
- 3 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 90; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 75

(36)

- 1 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 78
- 2 Schirrmann, H. Ha-Sirah..., T. I, p. 340-342
- 3 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 91
- 4 Véase Halkin p. 68 nota 22
- 5 Hijo de Ishaq ben Barūk al-Bālia, Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 90
- 6 Schirrmann, H. Ha-Sirah..., T. I, p. 171
- 7 Schirrmann, H. Ha-Sirah..., T. I, p. 172
- 8 Se refiere a Samuel ibn Nagrella

(36 v)

- 1 Millás, Lit. Hebraico-Española p. 80; véase Halkin p. 69 nota 30
- 2 'El errante', Schirrmann, H. Ha-Sirah..., T. I, p. 286; EJ T. VIII p. 1158
- 3 Tudela, véase D. Macho, Mošé ibn Ezra..., p. 150; Toledo (?), véase Halkin p. 69 nota 33
- 4 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 82; Millás, Šelomó ibn Gabirol como Poeta y Filósofo, Madrid-Barcelona 1945

(37)

- 1 Véase Halkin, p. 69 nota 37
- 2 Al-Sahrastānī, Kitāb al-Milal wal-Nihāl, trad. de Harbrücker, Halle 1850, 305
- 3 Ibn Zabarra, Sefer Sa^cŠu^cIm, ed. Davidson, Berlin 1925 Cap. VIII p. 84, l. 63

(37 v)

- 1 Literalmente: 'Se doblaban por él los meñiques', alude a un modo peculiar de contar con los dedos; véase Ch. Pellat, Textes Arabes Relatifs à la Dactylonomie, Paris 1977, p. 11 y ss y p. 34-35
- 2 En el mismo sentido que en Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 151
- 3 En el mismo sentido que en Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 97

(38)

- 1 Véase Halkin p. 71 nota 56
- 2 Véase D. Macho, Mošé ibn Ezra..., p. 150, nota 14 y p. 152

(38 v)

- 1 ta^cyīb, literalmente: 'afear', 'sacar defectos'
- 2 Véase Halkin p. 73 nota 68
- 3 EJ T. VIII, p. 1173 y T. XIII p. 686

(39)

- 1 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 90
- 2 Tal vez debiera entenderse 'árabe'.
- 3 1089-1090 d. C., véase D. Macho, Mošé ibn Ezra..., p. 154

(39 v)

- 1 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 76
- 2 Ibn al-Bālia, Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 84
- 3 Abraham ben David, Sefer ha-Kabbalah (El Libro de la Tradición), trad. J. Bages Tarrida, Granada 1922, p. 60

(39 v)

- 4 1094-1095 d. C., véase D. Macho, Moisés ibn Ezra..., p. 155
- 5 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 76
- 6 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 95

(40)

- 1 EJ T. VIII p. 1191
- 2 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 92; Schirmann, H. Ha-širah..., T. I, p. 298-300; D. Macho, Moisés ibn Ezra..., págs. 156-157; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 77

(40 v)

- 1 Deut. 4,6
- 2 Num. 15,39
- 3 Véase Halkin p. 76 nota 10
- 4 Al-Harizī, Y. Tahkemoni, t. ing. Reichert, Jerusalem 1965, (maqāma IIIa); Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 77

(41)

- 1 EJ T. VIII p. 1188,1189; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 78
- 2 EJ T. II p. 197; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 78
- 3 Ibn al-Mara ?, Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 78 ; véase Halkin p. 76 nota 12
- 4 Véase Halkin, p. 76 nota 13; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 78
- 5 1120-1121 d. C. ; 1121-1122, d. C., Millás, Un Capítulo del Libro de Poética..., p. 440 nota 34

(41)

- 6 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 79; véase Halkin p. 77 nota 15
- 7 Parece tratarse de Bahya ibn Paqūda, véase Al-Harizī, Tahkemonī, (maqāma III^a) p. 108, y EJ T. VIII p. 1191
- 8 Millás en la Poesía Sagrada Hebraico-Española, Barcelona 1948 (2^a ed.) le llama ^CAmma, aunque tal vez debiera leerse: ^Cammihi (ibn ^Cammihi='primo') tratándose, en tal caso, de David ibn Paqūda, sobrino de Bahya (?)
- 9 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 104; véase Halkin, p. 77 nota 17
- 10 Schirmann, H. Ha-širah..., T. I, p. 358 y ss.

(41 v)

- 1 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 78
- 2 Ibn al-Mu^Ctazz, Al-Badī^C, (ed. Katskovski) p. 4

(42)

- 1 Sanhedrin 111 a
- 2 G. W. Freytag, Arabum Proverbia, Bonnae ad Rhenum 1839, T. III 3.001; Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 161
- 3 Sanhedrin 113 b
- 4 1123 d. C., D. Machq, Mošē ibn Ezra..., 1122-1123 d. C., p. 159
- 5 Davidson, I. Thesaurus of Proverbs and Parables from Mediaeval Literature, Mosad Harav Kook, Jerusalem 1886, n^o 2.893
- 6 Schirmann, H. Ha-širah..., T. I, p. 544 y ss.

(42 v)

- 1 Schirmann, H. Ha-širah..., T. I p. 301 y ss.



(42 v)

- 2 Schirmann, H. Ha-Sirah..., T. I, p. 541
- 3 Se trata de Yehuda ha-Levi, Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 103; Millás, Yehuda ha-Leví, como Poeta y Avologista, Madrid-Barcelona 1947
- 4 Se trata de Abraham ibn Ezra, Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 106; EJ T. I, p. 210 y ss.
- 5 D. Macho, Mosé ibn Ezra..., p. 162; Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 103
- 6 Ibn al-Tabbān, Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 96
- 7 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 97

(43)

- 1 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 104; véase Halkin, p. 81, nota 46
- 2 D. Macho, Mosé ibn Ezra..., p. 163; véase Halkin p. 81 nota 47
- 3 Millás, Lit. Hebraico-Española, p. 105; véase Halkin, p. 81 nota 48
- 4 Podría entenderse como: 'Y encontré que sólo alguno de ellos era digno de fama' (?)
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 130 (5)
- 6 Freytag, Arabum Proverbia, T. II p. 464 nº 200; Sanhedrin 38 b

(43 v)

- 1 Véase nota 5 del texto árabe
- 2 Steinschneider, M. Arab. Lit. der Juden, 101

(44)

- 1 Al-Tāhiz, Al-Bayān..., T. p. 125

(44)

- 2 '... un verso...'; juego de palabras con bayt šī^cr 'verso' y bayt ša^car 'tienda'. Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 130 (6)

(44 v)

- 1 Véase Halkin p. 83 nota 5
- 2 Al-ṡāhiz, Al-Bayān..., T. I, 33

(45)

- 1 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā', p. 33
- 2 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., (Cairo 1967); T. II p. 241
- 3 Véase Halkin p. 83 nota 14
- 4 Ibn Gabirol, Mibḥar ha-Penīnīm (A Choice of Pearls) trad. heb. de Yehuda ibn Tibbōn, trad. inglesa de B. H. Ascher, London 1859, v. 350
- 5 Qo. 5,2
- 6 Prov. 10,19
- 7 Qo. 10,12

(45 v)

- 1 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā', p. 49

(46)

- 1 Sanhedrin 89 b
- 2 Al-Fārābī, Iḥṡā' al-^cUlūm, (ed. G. Palencia) p. 27-28
- 3 'Como vidriado incrustado en vasija de barro'. Prov. 26,23

(46 v)

- 1 Véase Halkin p. 87 nota 41
- 2 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 105
- 3 Al-Turtuṣī, Sirāʾ al-Mulūk (Lámpara de los Príncipes), trad. de M. Alarcón, Madrid 1930, véase el capítulo dedicado al Buen Carácter.
- 4 Prov. 28,4

(47)

- 1 Véase Halkin p. 87 nota 49
- 2 Véase Halkin p. 87 nota 50
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 2, p. 130 (7)

(47 v)

Respuesta a la sexta cuestión: que te muestre un modelo de opiniones, a mi modo de ver aceptables, en este asunto

Has de saber -te ayude Dios en la ciencia y te auxilie en el trabajo- que no hay entre las palabras, salvo lo incluido en los Libros Proféticos, una en que el crítico no encuentre algo que decir y el estudioso una posibilidad (de rectificación), ya que la naturaleza de las criaturas está basada en la imperfección y su estado natural se apoya en la mengua. Y aquél cuyos dichos son correctos en su mayoría, meta que todo hombre persigue, es a quien se le pueden tolerar sus errores, perdonar sus pecados y pasarle por alto sus tropiezos.

Ya se ha dicho¹: "El que pretende (encontrar) un hombre que tenga excelente expresión, sea buen poeta y elocuente en el decir, pretende algo de extrema dificultad". A uno le dijeron²: "¿Conoces a alguien libre de defecto?, contestó: 'El que no tiene defecto no muere'".

¡Cuánto verso afortunado hay por cuya causa se excusan

(48)

los yerros del resto de una obra y cuánto significado original por el que se soportan los errores del conjunto de una producción!

Se ha dicho¹: "¡Cuánto verso bueno hay mejor que una casa de oro!"². Y también: "Quien posee un verso debe ser investido con ropajes"³.

Cierta autoridad en la expresión y hombre diestro en la composición, entre los árabes, decía⁴: "Tengo, aquí y allá, mil qasidas y no cabe duda de que en cada una de ellas hay un buen verso; así pues, tengo, aquí y allá, mil buenos versos. Esto me basta".

Sin embargo, el mercado de la poesía se ha quedado sin clientela, cuando antes se la arrebatában de las manos, y ha ensombrecido el rostro de los poetas, en otro tiempo resplandeciente, la extinción del fuego de las larguezas y el agostamiento de las aguas de los generosos. (Hubo un tiempo en que) la gente ayudaba a su prójimo, (mas hoy) les es indiferente querer perpetuar su memoria o hacer perdurar su gloria.

Isócrates dice en sus consejos a un rey de su tiempo⁵: "La herencia de los reyes es el recuerdo; la de la plebe las riquezas. Una de estas dos cosas es perecedera, la otra permanente. Quien tiene dinero puede beneficiarse del renombre, pero quien tiene renombre no obtiene beneficios más que de los piadosos y principales".

El Sabio dice⁶: "Preferible es el buen nombre a riqueza copiosa".

(48 v)

Dice Aristóteles¹: "La generosidad es preferir la dulzura del elogio a la delicia del dinero". Y dijo²: "La avaricia y la cobardía son un solo instinto, reunidos por el desconfiar de Dios". Dijo otro³: "Quien confía en la restitución se muestra generoso en dar". Dijo⁴: "El más avaro de su riqueza, entre los hombres, es el que derrocha su reputación y al contrario". Antiguamente se dijo: "No se desvanece un oficio más que en tiempos adversos". Así pues, la gente ha sufrido la pérdida de los generosos y por su desaparición ha muerto la palabra⁵. Se ha dicho⁶: "Los regalos hacen que se abran las bocas". Y también⁷: "La lengua del poeta es una tierra que no da flores si previamente no recibe lluvia". El ave no baja sino a donde puede picotear ni desciende sino a donde está libre de temor.

Se ha dicho: "Conviene al sensato escoger a los hombres para ensalzarlos, de igual modo que se escoge la tierra próspera para la siembra". También se ha dicho: "Los poetas son caballos de competición; entre ellos está el ganador, el que llega en segundo lugar y el último⁸". Cada cual tiene distinta suerte en la oportunidad de sus palabras y en la inspiración poética.

Yo había considerado la poesía

(49)

en los días de la juventud y la mocedad, como cosa digna de orgullo, considerándola entre aquellos elementos que perpetúan la memoria, luego la rechacé, la abandoné como deja el ciervo tras de sí a su sombra¹, decidido a dedicar la vida a algo más provechoso. Pues también se ha dicho²: "la poesía es, sin duda, la más vil de las cualidades del generoso y la más generosa de las cualidades del villano; es las alas de quien la dice, le permite alcanzar lo inalcanzable y entrar allí donde no se puede". Me he encontrado también con una época en que el mercado de la Literatura está en baja y en que la conducta de la gente hacia los que la practican es detestable; las innovaciones han envejecido y se ha marchitado su lozanía. Como dijo el antiguo³:

Los hijos de la fortuna le llegaron en su
juventud y ella los alegró,
sin embargo, nosotros la hemos alcanzado
en la vejez.

E indica también Ibn Gabirol -Dios le haya perdonado- algo en este mismo sentido, aunque no alcanzó tan extrema belleza al mencionar a la juventud y a la vejez, pues dijo⁴:

Para qué me voy a extender más en la conversación,
la vida ha sido verdaderamente buena,
pero yo he llegado al final.

Así pues los literatos son unos extraños por lo mucho que han proliferado los ignorantes y "la ignorancia tiene una madre fecunda, mientras (la de) la ciencia es noble pero estéril"⁵.

Las gentes de hoy son árboles en

(49 v)

tierra salitrosa, no dan sombra ni fruto: Las paredes de las tumbas que dan sombra, son de más provecho y preferibles. Incluso las bestias, de las que comemos la carne, de cuyas pieles se hace el calzado y a cuyos lomos se monta, son de mejor auxilio y beneficio y procuran a la gente favores por los que no hay que darles las gracias. El de más mérito entre los hombres es aquel que en sus palabras no se jacta, sino que lo manifiesta en sus hechos. El Filósofo dice¹: "Si haceis favores, aumentadlos quitándoles importancia y dadles vida sin mencionarlos". Dijo otro²: "El defecto de una buena obra es buscar el reconocimiento".

Dijo el poeta³:

Os debemos un agradecimiento en que no hay
obligación, porque
¿acaso los cielos reciben parabienes por la
lluvia?

Sin embargo, yo no soy de los que se quejan de los tiempos ni echan en cara a la gente su comportamiento, por dos razones; la primera, porque he probado las amarguras del tiempo y soportado sus dos extremos, sus vaivenes me han alcanzado y su tiranía y sus ultrajes me han afectado, ya que tras haberme favorecido me abandonó y a aquellos favores siguió la desgracia.

(50)

Así los días hacen misera a la gente y las calamidades aniquilan las situaciones.

Pitágoras dice¹: "Hay dos circunstancias contra las que no existe recurso: El que desaparezca una situación favorable y que venga la prosperidad en tiempo desfavorable". Dijo otro²: "El movimiento de la buena fortuna es lento y el de la mala rápido. La abundancia une y el destino separa".

En el Corán de los árabes³: "Y aquellos días los hacemos alternar entre la gente y sólo los entienden los conocedores".

En la sabiduría india⁴: "El motivo por el cual el débil alcanza su deseo es el mismo que se interpone entre el hombre enérgico y su pretensión".

Se convocó a cierto hombre piadoso para que diera su opinión acerca del destino y contestó⁵: 'De qué me sirve tener opinión a este respecto si he visto a un insensato afortunado y a un hombre sensato que había perdido su fortuna⁶. He aprendido que disponer la fortuna no corresponde a los seres humanos'.

Su poeta (de los árabes) dijo⁷:

Si los bienes corrieran parejos con la inteligencia, morirían entonces,
por ignorantes, las bestias.

Y dijo otro⁸: "Hablar de lo que no se comprende es ignorancia

(50 v)

y emitir opinión en lo que no alcanza el entendimiento es error".

El destino es el mejor de los educadores, porque quien al contemplar las sorpresas que le oculta, comprende las alegrías y desgracias que le depara, tendrá justo juicio y selecta opinión, será un entendido y no andará descuidado. Se ha dicho: "La negligencia respecto al destino es oscuridad y el conocimiento de él es luz". También se ha dicho¹: "La gente se divide en dos clases de hombres; uno aventajado, pero al que su suerte ha retrasado y el segundo, que iba retrasado, su suerte lo ha hecho avanzar".

Y su poeta (de los árabes) dice²:

Con frecuencia, la falta de riqueza pierde a
la sabiduría

y la ignorancia es ocultada por la opulencia.

Tampoco debe creerse que eso sea sino consecuencia de los errores, pues un hombre virtuoso decía³: "No obtiene una recompensa por obrar como debe ante su Señor, sino por gracia suya". Dijo Tolomeo⁴: "Dios posee, en los días felices, el don del bienhechor y, en los días difíciles, el don de la retribución y la desgracia no alcanza a quien es retribuido". Y dijo otro⁵: "¿Cómo puede el siervo dar gracias a Dios por sus bondades?,

(51)

si El es quien todo lo da y luego concede la facultad de dar gracias por el favor, por tanto los dones y el agradecimiento son suyos". Dijo otro¹: "Dios concede las bondades a los hombres según su propia medida y les pide agradecimiento a la medida humana".

La segunda razón es la gracia que me ha sido concedida, que trato de agradecerle, amparándome en su bondad (del pecado) de no dar gracias; quiero decir, la de conformarme con poco, estar satisfecho con lo exigüo, estando entregado al destino y teniendo pocas ilusiones y vanidades. Pues se ha dicho²: "Si el destino es cierto, la avidez es inútil". Y también³: "La fortuna es de dos clases: 'Una que tú persigues y otra que te persigue a tí y que si no vas a ella, ella acude a tí'". Se ha dicho⁴: "Los deseos son trampas de la ignorancia". También⁵: "El confiarse a los deseos es mercancía de necios"⁶. Y se dijo⁷: "Quien use como montura las bestias de los deseos, será conducido a las fuentes de la perdición. Y quien se engaña a sí mismo con la falsa ambición, carecerá de la auténtica dádiva".

Y entre las sentencias referidas por boca de los genios⁸:

(51 v)

"No se consiguen los objetivos con los deseos".

También hay un dicho¹: "Yo, si miro a quien está por encima de mí en la obediencia a Dios y en las cosas del mundo dignas de alabanza, me considero de poco valor, pero (si miro) a quien está por debajo de mí en fortuna me contento con mi suerte y mi porción".

Y el poeta de los árabes dice²:

El alma se hace anhelante si se aviva en ella
el deseo,
pero si se la acostumbra a la escasez, se
morigera.

El Filósofo dijo³: "El fruto de la conformidad es la tranquilidad, el de la modestia el amor, el de la prisa el arrepentimiento y el de la avaricia la necesidad".

Dijo cierto hombre piadoso⁴: "De igual modo que tenemos la obligación de adorar (a Dios), tal como ordenó, así a El corresponde darnos lo suficiente para vivir, como prometió". Y esta afirmación no es contraria al entendimiento.

Se dijo⁵: "Quien se aleje de las causas de rebeldía y se aparte de los pecados capitales, que son la vanidad, la avaricia y la envidia, éste será el que lleve una vida apacible". Y (las causas de pecado) para los antiguos son⁶: "La cólera, la concupiscencia y el afán de gloria".

Dijo cierto asceta⁷: "A menudo van hermanadas la conservación de la vida

(52)

con la modestia de la posición, ya que los peligros están en los rangos".

El sabio dijo¹: "Riqueza guardada por sus dueños para su desgracia". Otro dijo²: "La falta de recursos es un castillo para el inteligente contra los vicios y un camino hacia ellos para el que no tiene juicio". Dijo Platón³: "El afán de conseguir es la fuente de la tristeza, moderadlo y menguaron vuestras preocupaciones".

Y entre los dichos de los antepasados ya está⁴: "Cuanto más posesiones más cuidados". Dijo Aristóteles: "La medicina del alma consiste en apartarse de aquello para lo que no hay camino". También se dijo: "El fruto de la paciencia es la recompensa y el de la ansiedad el pesar".

Y otro dijo: "Quien reflexione tendrá paciencia".

Dijo Sócrates⁵: "La riqueza natural consiste en que el hombre logre no tener hambre ni se sienta desnudo, pues todo lo que no sea esto, es superfluo e innecesario".

Otro dijo⁶: "El vino no perturba las mentes de los hombres más que la avaricia". Y los árabes dicen⁷: "Las ambiciones siegan las gargantas de los hombres". Diógenes dijo⁸: "La ambición es la pobreza presente y la renuncia la riqueza patente".

(52 v)

Se dijo¹: "La riqueza del espíritu es mejor que la del dinero". También²: "Toda virtud tiene su enemigo y el de la libertad es la avidez". Y así mismo³: "La necesidad se divide en tres: una necesidad provechosa, como el respirar para los animales; una no provechosa, como la llegada de la muerte; un provecho innecesario, como el hallarse en la opulencia".

Dijo el poeta⁴:

Lo superfluo al sustento es algo que hay
que dejar,
perdiéndolo por accidente, legándolo a un
heredero o a un acreedor.

Otro dijo⁵: "El más rico de los hombres es el que hace de la conformidad oficio y confía más en lo que está en mano de Dios que en lo que está en la suya o en la de los demás". Dijo otro⁶: "No pidas nada a la gente. Mas si no te queda otro remedio solicita aquello que no esté en los depósitos de Dios". Otro: "¡Dios mío!, guárdame de necesitar a nadie más que a Tí, de humillarme sino ante Tí y de temer sino a Tí".

El Filósofo dijo⁷: "La conformidad es la riqueza del espíritu, junto con las virtudes y el desdeñar los placeres". En la sabiduría india: "El que tiene conformidad y está satisfecho, vive confiado y tranquilo, mas el ávido vive cansado y temeroso".

(53)

Al-Kindī dijo¹: "Es sabido que el dolor del espíritu va precedido de la pérdida de algo querido o de la ausencia de algo deseado y no cabe la posibilidad de sustraerse a estas pérdidas porque no es posible alcanzar la totalidad de lo que se desea ni se está libre de perder a alguno de los objetos de deseo, porque la seguridad y la permanencia no existen en nuestro mundo, que es un mundo generador y perecedero. Pero ambas cosas se encuentran en el mundo de la razón. Y si queremos alcanzar nuestros deseos y que no se nos escape lo que anhelamos, hemos de tener deseos intelectuales, que son imperecederos, como; el temor de Dios, la sabiduría y el trabajo. Y si, (por el contrario), pretendemos deseos materiales y nos empeñamos en que sean permanentes, estaremos pretendiendo algo innatural y buscando lo inexistente". "Si no existe lo que quieres has de desear lo que sí exista"².

El pesar es exclusivo de la fuerza del intelecto, que se encuentra en el cerebro. La tristeza es privativa del instinto animal, que se halla en el corazón; al (sentimiento) producido por algo pasado se le llama pesar y a lo futuro que se teme

(53 v)

se le llama preocupación.

La definición de conformidad¹ es contentarse con una parte en lugar de quererlo todo y resulta del comienzo, que es la contemplación, sin llegar a la consumación; al colmo del placer.

El sabio -sobre él la paz- ya ha mencionado esto o más bien lo ha aclarado en su dicho²: "Mejor es lo que ven los ojos que el divagar del deseo". Y un asceta dijo³: "Quien amanece sano y tiene para comer ese día, es como si poseyera el mundo".

De la sabiduría de Ibn Sira⁴: "No te angusties con inquietudes del mañana, porque ignoras qué va a pasar y puede ser que venga el día de mañana y no existamos⁵ y nos hayamos dolido por un mundo al que no pertenecemos".

Dijo el sabio -sobre él la paz- disuadiendo de fijar la atención en ganar dinero⁶: "No te afanes por enriquecerte, prescinde de tu sagacidad". Luego dijo⁷: "Pobreza ni riqueza me des⁸, concédeme la ración precisa", y atribuyendo la causa a lo causado: "No sea que me sacie y te niegue"⁹. Y describió el mal que producen las ganancias diciendo¹⁰: "Si diriges tu mirada a ellas, no están ya"; y este hā'¹¹ es para precisar y confirmar, como en el caso de¹²: "Ciertamente yo me revelé", (en el ejemplo) "del árbol"¹³.

(54)

Y para los árabes corresponde al 'alif de afirmación, como en¹:

¿Acaso no sois los que mejor montais bestias
y los más generosos del mundo en donar?²

Se ha dicho³: "El magnánimo considera al mundo despreciable y el vil lo juzga grande". Y también: "Quien desprecia al mundo le parecen poca cosa las desgracias".

Dijo Aristóteles⁴: "Quien sabe que el ser perecedero forma parte de su esencia se le hacen llevaderas las calamidades". Entre los árabes (se dice)⁵: "No os aflijáis por lo que se os escape ni os alegréis por lo que os viene". Dijo uno⁶ elogiando a un amigo suyo: "Su grandeza a mis ojos (consiste) en lo pequeño que es el mundo a los suyos". Otro dijo: "He encontrado que lo mejor del mundo es lo que menor consideración merece a los ojos de quien lo contempla".

Describió Abū Yiryūs⁷ poniéndolo en boca de la sabiduría, que ésta dijo: "Si el viento del mundo sopla a favor del sensato, no se ilusione con ello, pues no hay modo de que dure, porque es como la espuma que desaparece al tiempo que aparece y que desaparece cuando se desborda. Así, el que tiene éxito, si le es propicia la fortuna y le da poder sobre algo, modera su condición, domina sus deseos y contiene

(54 v)

su propio impulso; apartándose de las maldades y yendo hacia las virtudes. Pues ha extinguido el fuego de la guerra entre ambas y ve las circunstancias con su imagen (real), las juzga por sus resultados y no se deja seducir por sus falsas imágenes ni ignora sus caminos, y así, continúa con paso firme y criterio acertado.

Las cosas materiales no proporcionan lo que se pretendía con ellas ni cumplen lo que de ellas se desea, son una sombra que se desvanece sin cumplir lo prometido, ni obtener de ellas lo deseado. Esto no es felicidad ni se llama a quien lo ha conseguido feliz. No hacen alcanzar la perfección aunque se den juntas, ni proporcionan suficiencia aunque abunden, por ser diversas aunque se den a un tiempo y reducidas pese a estar juntas, porque se desintegran y extinguen".

Bendito sea Dios, el Creador de todo, que impuso la condición de la mudanza y la desaparición, quedando El como único inmutable y (poseedor) de la duración del poder. Se ha dicho¹: "Entre la gente, el de mayor importancia es quien no presta atención al mundo, esté a favor de quien esté".

Yo soy un pobre que no necesita, un miserable que posee mucho, pues

(55)

no hay pobreza peor que la ignorancia ni desolación mayor que la de quien se enorgullece de sí. (Yo soy) el que suplica a Dios -altísimo- que me provea, junto con mis puros hermanos, con este gran don (la conformidad), hasta el momento del traslado a la casa de salvación y recompensa, de la partida desde este mundo deplorable a la mansión de la felicidad y el bienestar, si somos merecedores de ello, porque el que se aleja de este mundo está salvado y el que se enreda en él está perdido. La muerte no tiene escapatoria y lo que así es es mejor que ocurra cuanto antes.

Volvamos a lo que decíamos.

A pesar de esto no he dejado de componer poesía en general, en caso de necesidad, pues dijo Platón¹: "Quien procura el saber por su virtud no se entristece por la falta de acogida, pero quien lo busca por galardones lo deja en cuanto desaparece la fortuna (por su medio conseguida)".

En manos de la gente están más de seis mil de mis versos en temas variados y con significados distintos, tan diversos como los propios seres humanos, juntamente con mudanzas como las de los tiempos. Entre ellas

(55 v)

hay un cierto número de loas a mis hermanos y protectores, elegías a mis parientes y seres queridos. También se encuentran unas con las que consolé a mi alma, usándolas como medio de vivificar mi solaz muerto. En ellas menciono nombres que no se refieren a personas pero que dan al lector la impresión de que son reales. A todo esto he hecho referencia en numerosos poemas y en textos en prosa, algunos de estos versos son de un largo poema¹:

Mis poemas son collar de oro puro, mas
¿dónde está el hombre que sepa valorar estas
perlas de poesía, de palabra?
Son vírgenes no conocidas por varón, ¿cómo,
entonces, podrán desposarse con ignorantes?
Solteras permanecerán para siempre, porque
los nobles se han extinguido doncellas serán
a perpetuidad.
Respetables son para los hombres y no gravosas,
leves para los espíritus y no despreciables.
En el momento en que aparecen por encima del
castillo de mi lengua,
a las Pléyades en el firmamento oscurecen.
Para ponerlas de gargantilla a los tiempos
las he concebido,
adornándolas con el nácar de las alabanzas.
Sin pies vagarán por los valles, sin sandalias
subirán por los montes.
La boca de las criaturas no las ha de olvidar,
jamás serán olvidadas, ni de día ni de noche.
Como si de la boca de profetas hubieran sido
tomadas, o de la de los santos arrebatadas.

(56)

La oscuridad es su tinta, su cálamó la diestra
del sol y la claridad del día su rollo¹.

Y de otro poema largo acerca del mismo significado²:

¿Cómo voy a cargar con las tristezas del mundo,
si mis pensamientos no abarcan toda su magnifi-
cencia?

Mi día y mi noche añoran mi ayer y por mi causa
también sus auroras lo han deseado.

No ha conseguido mi gloria cachorros y un león,
¿es que se estremecerá al salir de su selva?;
(león) que al subir desde su cubil ahoga a sus
leonas y desgarrá a sus leoncillos.

El sol al renovar su órbita por el firmamento
¿acaso menguan sus rayos?.

Se me disputan para confortar a mi corazón
del destierro de sus amigos y del país donde
mora como un extraño,
y si encontrase una tierra como la suya, aún
diría: ¿dónde están compañeros como aquellos?
Voy a anular los designios de mi alma en medio
de un pueblo, igualándola a su irreflexión y
a mi corazón (emparejándolo con) su precipita-
ción.

Me haré el tonto junto a mis necios contemporá-
neos, hasta que me vuelva tan estúpido como ellos.
Así desaparece el conocimiento con sus vidas y
se acaba la poesía y todos los que la conocían
y la cantaban.

Y de otra poesía del mismo significado³:

Desperté al ver la oscuridad de mis ojos, que
se habían dormido y soñaban ver mi luz.
Mi gloria disminuye cada día entre ellos y
sus opulencias enflaquecen y debilitan.

(56 v)

¿Cómo voy a pedirles que estimen el esplendor
de mis palabras, si han despreciado la palabra
de Dios?

Se sienten orgullosos de una gavilla que reco-
gieron entre las mías y se avergüenzan de la
escasez de mi tesorería.

Justas son esta queja y similares, pues de este modo han
desaparecido quienes producían materia poética, también
así faltaron quienes apreciaban su valor, gente entendida,
ha muerto la gente justa (quedando) sólo algunos, menos
que pocos.

Esto lo he señalado en un poema escrito en el destierro¹:

Han sido los días de mi vida como una sombra
pasajera, como el sueño de un hombre que sueña.
Han sido como si no hubieran existido, presto
declinaron junto con sus dulzuras y su sombra
desapareció.

Mi juventud durmiese y despertaron mis dolores,
pero estos dormirán también un sueño eterno.
En aquellos (días) se alegró mi rostro, pero
ahora en la tiniebla de la noche mis guedejas
han producido rocío.

¡Ay, cómo demudó el tiempo la luz de mi rostro!
¡Cómo lo debilitó con las angustias de la vida
errante!

Suspiro por mis tierras al decir: Las han de-
vastado, pero aún están sobre sus montículos.
Aún imagino a sus habitantes, aunque todos
acabaron y se consumieron.

El destino me dejó escapar para hacerme daño,
actuó como un tirano agravando mi yugo.

(57)

Me ha empujado con rencor hacia un pueblo,
para el que está oculta la luz de la verdad.
Cuando escucho el lenguaje de su boca, siento
vergüenza; habito entre ellos como hombre abo-
chornado.

No se si es que han embrutecido mi inteligencia
o si es que ellos han enloquecido, pero con
certeza reconozco su locura.

Pondré una mordaza a mi boca, así estaré prote-
gido y tal vez salga indemne.

En cuanto a la poesía de diatribas y a la burlesca, ambas
fuera de lo poco que es digno de ser considerado bueno y
dentro de lo mucho que se ha de considerar deplorable, po-
co las ejercí y no me complazco en recordarlas. A menos
que se las considere como un error de juventud; como la
poesía amorosa, algunas poesías festivas y Muwaššahāt.

Acerca de algo semejante dice uno de nuestros antepasados¹:
"Lo ilegal aprendido en la niñez".

Tenga buena recompensa quien, cayendo en sus manos (esas co-
sas), se aparte de su recuerdo y se preocupe de ocultarlas.

Yo pido perdón a Dios por ellas y me arrepiento ante El.

Se dijo²: "No hay (pecado) pequeño ante la reincidencia,

ni grande cuando se pide perdón". Y también³: "Quien se
arrepiente de su culpa es como si no la hubiese cometido".

Por lo que respecta a la poesía satírica, jamás mi lengua
pronunció una contra persona conocida, aunque el hablar de
tal modo hubiera sido muy factible, "ya que destruir es más
fácil que construir"⁴. Rara vez

(57 v)

he sido puesto a prueba, gracias a Dios, por nadie, ni nadie ha sido probado por mí. Ya de antiguo se dijo¹: "La peor usura es el insulto a la buena reputación, el peor insulto es el que deja huella por generaciones y las críticas que impugnan las reputaciones". La insinuación es mejor que el insulto y quien transmite (habladurías) escarnece, pero te injuria más quien te las hace llegar; así que perdona al que te ofende de forma velada, pero no al que lo transmite a las claras.

Además he preferido (siempre) la soledad, el evitar (la compañía) y evadirme, porque el retiro es el pilar de la salvación y la soledad es mejor que estar en compañía de malvados. La recta moral consiste en el trato con personas honradas y en la amistad con hombres de bien, pero se deteriora al mezclarse con hombres viles; ya se dijo²: "Mantente en el medio y camina evitando", con el sentido de mezclarse con la gente pero manteniéndose a distancia. El libro es el amigo más deseable; si quieres, te distrae con sus curiosidades y si lo deseas, te emociona con sus advertencias, pues reúne

(58)

lo primero y lo último, lo que comienza y lo presente, es un muerto que habla acerca de los muertos y hace la biografía de los vivos, siendo solaz que está dispuesto cuando tú lo estás. No se conoce amigo más equitativo, ni compañero más obediente, ni maestro más completo, pues es como un contertulio¹ que no te elude ni te impide alcanzar provecho, aunque estés en un país extraño; será tu amigo íntimo en la nostalgia y compañero en la lejanía, una luz en la oscuridad², un placer en medio de la soledad. Aprovecha y no pide recompensa, da sin tomar. Su poeta dice³:

El mejor contertulio en cualquier momento
es un libro.

El bien es lo que resulta conveniente en cada momento y en el lugar pertinente, porque a menudo una naturaleza noble se corrompe al mezclarse con los que son corrompidos. Sin embargo, si la esencia está sana, su alteración puede ser curada mediante ejercicio, con una buena educación, huyendo y apartándose de aquellos. Y aunque los personajes mencionados (son aquellos) cuyas loas he recogido en el Dīwān de mis versos, en el cual se hacen explícitas sus bondades, (ni así) me he librado de una gentecilla, poco numerosa,

(58 v)

de escasa importancia, cuya naturaleza era pervertida y de variadas intenciones, que, por su ignorancia de las buenas palabras, se vieron arrastrados a la maledicencia; "cada cual se explica según su modo de ser"¹, "pues toda vasija rezuma lo que contiene"². Y así como las raíces tienen su asiento en los corazones, las lenguas se diversifican en las ramas.³

Platón dijo⁴: "Los que tienen defectos buscan las faltas de la gente y dan crédito a los que las denuncian, para que sea más amplia su excusa por aquellas en las que han incurrido".

Otro dijo⁵: "Si quieres ver los defectos de una comunidad contempla los tuyos propios".

Al-Fārābī dijo en su libro llamado Al-Milla al-Fādila⁶ ('La Comunidad Perfecta'): "Los que tienen el alma enferma por la corrupta imaginación que han adquirido por propia voluntad y capacidad, se deleitan en las apariencias viles y las acciones innobles, enfermando con las bellas y con las cosas justas, porque no se les ocurren en absoluto. Y así como el enfermo no se apercibe de su enfermedad e incluso cree que está sano y se reafirma en pensarlo, hasta el punto de que no presta atención a lo que le dice el médico, de igual modo los que tienen el espíritu enfermo / no se dan cuenta de su enfermedad y creen que son honrados y tienen el alma sana/⁷ y no dan crédito a quien les dirige por el camino del bien y a quien les corrige".

Y en la epístola

(59)

Al-Da'wa ilā Allāh ('La petición a Dios')¹, una de las epístolas de los 'Hermanos de la pureza', dice acerca de aquel indeseable grupo: "Ciertamente la maldad de sus acciones está en consonancia con sus corruptas opiniones, a las que se aferran antes de buscar la verdad en las cosas. Esas corruptas opiniones han arraigado en sus conciencias por su malvada condición, a ellas están acostumbrados desde la niñez y ya han tomado carta de naturaleza en sus almas, por su mucha ignorancia acumulada y que les venía envolviendo desde el principio".

El Filósofo² abunda en este mismo sentido, diciendo: "Lo que se necesita del alma vegetativa es que se debilite y no que se desarrolle; a fin de que no obstaculice los actos del alma racional, pues todo aquello que se mueve de modo apropiado y efectúa las acciones para las que ha sido creado, se fortalece y todo aquello que permanece inmóvil se debilita".

Por esto los deseos de quien se ha habituado desde su juventud al justo medio y la continencia, son deseos proporcionados, pero quien está acostumbrado desde su juventud a no refrenar los deseos de su alma, ése será ávido. Y en este sentido llaman

(59 v)

los griegos a la avidez 'no-templanza'.

Por necios semejantes no iba yo a poner a mi alma a trabajar en nombrarlos ni a manchar mis escritos en mencionarlos, sino que libré a mis palabras de citarlos, apartando mis versos de hacerles reproches, porque para ellos hubiera sido un negocio lucrativo, un beneficio. Como dijo el antepasado¹: "Quien menos podrá rivalizar contigo será aquel a quien no contestes y el más frustrado adversario será aquel a quien no te asemejes".

Y en cuanto a aquéllos que, a mi entender, se podrían corregir con una reprimenda y no merecían permanente amonestación, la reprensión es lo que pule la amistad; uno tiene entre los amigos hermanos excelentes y débiles mentales.

Quien reprende² a los inmorales es como el que ofrece viandas a los habitantes de los sepulcros.

Si fuera posible reprender al necio para que se volviera sensato, también sería posible reprender al ciego para que viese³.

El Santo -sobre él la paz- prohíbe, poniéndolo en boca de Dios -altísimo y fuerte- atacar a este grupo en la respuesta⁴: "Sentándote, contra tu hermano hablas" y le dijo⁵: "Estas cosas hiciste y ¿he de guardar silencio?" y otros (textos).

Sin embargo, yo he recitado antes⁶:

(60)

Di lo que te parezca de mentira o falsedad,
porque mi tolerancia es sorda, mi oído no.

También he aborrecido meterme en disputas en que el ignorante vencedor es más fuerte que el vencido¹.

Se dijo²: "No disputan dos hombres sin que venza el más malo". La cólera es un exceso que no tiene más razón que la falta de un ardid³. Los puros antepasados dicen⁴: "Siempre (es preferible que sea) el hombre de los perseguidos que de los perseguidores", aportando un bello ejemplo.

El hombre noble es el que escucha lo que ama y se hace el sordo ante lo que odia, se finge ciego ante la inmoralidad y está por encima de las obscenidades, siendo el censor de su espíritu contra su propio espíritu, es indulgente con el ignorante y no presta atención al estúpido, aunque se trate de lo más infimo entre la gente y lo más abyecto; de esos que pretenden que la mezquindad es resolución y la tolerancia, vileza.

Entre las enseñanzas del Corán de los árabes⁵: "Ordena lo que es conveniente, escoge el perdón y apartate de los ignorantes⁶". 'Escoger el perdón' se refiere a perdonar la injusticia y 'ordenar lo conveniente' es el temor de Dios y apartar la vista de lo ilícito,

(60 v)

protegiendo a la lengua de la mentira, y 'huir de los ignorantes' consiste en que el alma evite corregir al desvergonzado y litigar con el pendenciero. Este es uno de los aspectos (de un buen) propósito y el más certero de los pasos de la resolución; dejar de mencionar cosas semejantes. Se dijo: "El principio de la sabiduría es benignidad frente a los groseros y aparentar ignorancia ante los insolentes". Sin embargo, el que está enfermo del pecho no tiene más remedio que escupir¹ y el que está atragantado que toser.

Se compuso²:

Me he quejado, aunque la queja no sea un hábito
en alguien como yo, pero el alma
se desborda al colmarse.

Cierto asceta afirma³: "El vilipendio que un hombre (sufre) es una gracia que se le otorga, sin que lo sepa". Y hay quien dice⁴: "No hay trago que pase el hombre más agradable a los ojos de Dios, que la ira rechazada por la tolerancia". Cierta hombre piadoso dijo⁵: "Se le expondrán al hombre, el día del Juicio, cosas buenas que no hizo y las rechazará. Pero se le dirá: Las hizo por tí quien, en tu ausencia, te criticó y calumnió".

Quien no se traga la ira por una injusticia no es longánimo. A quien Dios ayuda⁶ en este mundo, es aquel para quien son iguales el elogio y el vituperio, pero pocas veces se encuentra salvo quien es socorrido por Dios.

(61)

Dios sabe -basta y sobra El como conocedor de los secretos- que, contra aquellos (malvados), no han pasado por mi corazón más que unos pocos pensamientos, en los que no se detuvo sino brevemente, porque a ellos y a sus palabras los puse tras mi oreja y bajo mis pies. Por mi parte, me esfuerzo en aumentar los amigos y en que disminuyan los enemigos, porque (que exista) unanimidad entre la gente es imposible.

Dios, ¡glorioso al hablar!, dijo a su siervo y amigo¹ -sobre él la paz²: "Bendeciré a quienes te bendigan y a quienes te maldigan maldeciré". De modo conciso le dió la buena nueva, expresando de modo terminante que sus amigos serían abundantes y sus enemigos pocos. Y esto es lo que hay que pretender. Pues, ¿cómo se puede poner de acuerdo la gente, con esa disparidad de caracteres, de temperamentos y ascendientes?

La envidia es la mayor de las calamidades, porque la gente odia lo que desconoce. Entre las historias (se cuenta) que 'cierto hombre piadoso³ rogó a su Señor que apartara de él la murmuración y la maledicencia. Y (Dios) le inspiró en sueños: Lo que no he hecho por mí, cómo lo voy a hacer por tí', una cosa similar aparece en nuestro Libro Santo.

Y entre las indicaciones contra esta categoría malvada he dicho para consolar al espíritu en una larga poesía⁴:

(61 v)

Si los pendencieros hablan de mí, gritaré: Que sean quemados, Padre mío, sin ser examinados.

Ellos son los que comen mi pan y luego, en sus tiendas, se regocijan a mi costa.

Apuntan desde las sombras contra los íntegros con saetas de odio y tensan falsedades sobre la cuerda (del arco).

Son insensatos que desposan a mujer necia, emparenando con violentos y falaces.

Siempre fueron dulces a su boca las maldades y guardaron el fuego de la cólera en sus pensamientos.

De integridad y rectitud están secos como la arcilla, pero de violencia e insensatez están gordos como cebones.

Cometen impurezas, pero si son llevados al fuego y a las aguas abismales, entonces su hedor sube, sin que queden limpios.

Cortan árboles de necedad y se entontecen, arriesgando la vida sin provecho.

La Tierra está rodeada por la carga de su estupidez y hasta la ira de las nubes se enciende al verlos.

Con sus ojos ven una imagen, pero no comprenden su significado, no reflexionan.

Si la mira de su atención fuera limpia, se protegerían a la sombra de mi integridad y en ella morarían.

No te aflijas alma mía, por sus palabras, porque ellos son ellos, a la vista de todos, y nosotros somos nosotros.

Volviendo a lo que decíamos.

Si he sobrecargado el elogio a un hombre o la crítica contra la gente de una época, si he alabado una poesía o me he vanagloriado, únicamente he seguido

(62)

el camino de los antecesores y continuado la opinión de los que, en ambas comunidades (judíos y árabes), se expresan con hipérbole y exageración en el lenguaje, con adornos en el estilo y con ampulosidad.

La prolijidad en el arte de la poesía es el fin de los entendidos en esta materia, aunque entre ellos hay quienes afean¹ la hipérbole y quienes la consideran conveniente; estos (últimos) son la mayoría, el grupo más considerable. Adjudican² mérito a quien sobresale en ello y dicen³: "Ciertamente se pretende con la prolijidad la hipérbole", añadiendo⁴: "El poeta al apartarse de la realidad, adentrándose en el capítulo de lo inexistente, sólo pretende un ejemplo y lograr lo que quería describir".

Por otra parte se ha dicho⁵: "El mejor argumento es decir algo que admita la razón", y también⁶: "El mejor dicho es el más veraz", este es un proverbio justo, pero que no se hermana con la poesía, ya que así mismo se dijo⁷: "La mejor poesía es la más falsa". Se preguntó acerca de los poetas y la respuesta fue⁸: "Eástete (saber) que son la única gente de quien se aprecian las mentiras".

Se ha dicho: "La verdad y la mentira corresponden a los dichos, el acierto y el error a los pensamientos, el bien y el mal a los actos, lo cierto y lo falso

(62 v)

a los juicios y el provecho o el perjuicio a las cosas sensibles". En el Corán de los árabes¹: "Los poetas son aquellos a quienes siguen los extraviados, pues ¿acaso no ves que vagan por todos los valles y dicen lo que no hacen?".

Pero si se despoja a la poesía de la mentira, deja de serlo, aunque no concuerde con la reflexión.

Ya dijo el antiguo²:

El es como el mar; desde cualquier parte que a él te llegues verás que su abismo es el favor y sus costas la generosidad.

Está acostumbrado a tener la palma de la mano abierta, de modo que si la cerrara para tomar, sus dedos no le obedecerían.

Le ves, si a él te aproximas, radiante, como si le vinieras a dar lo que a él pides³.

Si en sus manos no tuviera más que su propia alma, la daría, así que quien a él se acerca ha de temer a Dios².

Todas estas afirmaciones son metáforas falsas, lo que se pretendía con ellas es: 'él es generoso', y aquel que practica el arte de la Lógica no lo considera aceptable, sino que toma sus premisas de la realidad; ya sea de la razón, de las cosas sensibles o sabidas o de informaciones veraces en las que no cabe sombra de duda, como por ejemplo: 'Bagdad está en el mundo'. Siendo así que las cosas conocidas tienen un rango superior por ser patrimonio de lo racional, mientras

(63)

las cosas oídas tienen algo en común con lo irracional, o bien (debe tratarse) de experiencias correctas como que la escamonea¹ hace descender la bilis.

Quien cree lo que no admite la razón está despreciando el mayor de los dones de Dios, salvo en el caso de lo relacionado con los milagros, que confirman la inspiración (divina) o de la creencia en los profetas.

Aristóteles dividió la palabra y dijo²: "La palabra (se divide) en verdad y falsedad, habiendo cosas que se encuentran entre ambas. La verdad es la prueba, y todo sigue el curso de la prueba. La falsedad es la palabra de los poetas, por el método no por la entidad de sus palabras. De aquello que está entre lo verdadero y lo falso, hay cosas cuya verdad es mayor que su falsedad, como las palabras de los polemistas, otras cuya falsedad es mayor que su verdad, como las palabras de los sofistas y otras en que la verdad es equivalente a la falsedad, como las expresiones de los retóricos y oradores". Terminan sus palabras.

El poeta, si hace un elogio, dice que el rostro del elogiado es más luminoso que el sol y su mano más abundante en agua

(63 v)

que la lluvia, que es más valeroso que el león y que su pecho es más amplio que el mar, y cosas semejantes, pero todo ello son mentiras con apariencia de verdad, a las que está obligado por causa de la expresión.

Abū Naṣr al-Fārābī en su libro Iḥsā' al-ʿulūm¹ (Catálogo de las Ciencias) dijo²: "Los dichos poéticos son los que componen cosas cuya sustancia es la representación imaginativa del asunto del que se habla, sea esta realidad excelente o vil, bella o fea, noble o abyecta. Al decirlas, se les ocurren (a los poetas) imaginaciones por éstas producidas, al igual que nos ocurre cuando miramos algo similar a lo que nos produce repugnancia y disgusta a nuestras almas y nos apartamos de ello, aunque no sea idéntico; lo mismo ocurre con los dichos poéticos, aunque no sea del todo igual. Con mucha frecuencia sigue el hombre más a sus imaginaciones que a sus ideas, como hemos dicho que sucede al mirar imágenes

(64)

que se parecen a las cosas y cosas que se parecen a la realidad, y por eso es por lo que el hombre se precipita adelantándose con su imaginación, antes de ver, quedando convencido antes de comprobar en qué para el asunto y ya sabemos que la imaginación es toda ella falsedad".

Ya cierto sabio tomó esto mismo, resumiendo lo esencial, y dijo: "El poeta es como el escultor de una imagen bien hecha, que causa admiración a la vista, pero no hay verdad en ella", (este dicho) colma todo deseo.

CUESTION VIA

(47 v)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 243
- 2 L. Seyfū, Maʿānī al-Adab fī Hadaʿiq al-ʿArab, Beirut 1938, T. I, 21, en boca de al-Musta^csimī.

(48)

- 1 Al-Husrī, Zahr al-Adāb..., T. I, p. 128, cfr. Halkin p. 88, nota 69
- 2 Juego de palabras entre bayt šī^cr 'verso' y bayt tibr 'casa de oro'
- 3 Juego de palabras entre šī^cr 'verso' y 'poesía' y ša-car, 'ropa que se le regala al poeta'.
- 4 Se refiere a Baššār ibn Burd, Al-Husrī, Zahr al-Adāb, T. I, p. 422
- 5 Véase Halkin p. 89 nota 74
- 6 Prov. 22,1

(48 v)

- 1 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 214, con el mismo sentido.
- 2 Véase Halkin p. 89 nota 78
- 3 Freytag, Arabum Proverbia, T. II, p. 742 nº 604
- 4 Ibn al-Mu^ctazz, Kitāb al-Adāb, ed. Katskovski, en MO (Le Monde Oriental) XVIII (1924) pags. 56-121, cfr. Halkin p. 89 nota 79
- 5 Al margen: 'y se quedaron sin precio por su pérdida los cálamos'
- 6 Ibn Jallikān, Wafāyāt al-a^cyan wa anba' abnā' al-sa-mān, ed. Ihsān ^cAbbās, Beirut 1972, T. I, 50 (Al-Mutanabbī) p. 122 y ss.

(48 v)

- 7 Al-Husri, Zahr al-Adāb..., T III 95, cfr. Halkin p. 90 nota 81
- 8 Al-Sākit, literalmente: 'El parado'; en las carreras de caballos suelen competir diez, dándosele este nombre al caballo que entra en la meta cuando ya lo han hecho los otros nueve, normalmente con la forma su-kayt del diminutivo. Véase Kazimirski, Dictionnaire Arabe-Français, Paris 1860 (reimp. fotog.) T. I, p. 1113

(49)

- 1 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 204
- 2 Ibidem
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº2 p. 130 (8)
- 4 Ibn Gabirol, Sirē Selomo ibn Gabirol, ed. Bialik, 'Dvir' Tel-Aviv 1927-30 (2ª ed.) T. I, poema 34 v. 45
- 5 Braun, Tarbiz XIV, nº 2 p. 131 (9)

(49 v)

- 1 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. I, p. 233
- 2 No lo he encontrado en Freytag, Arabum Proverbia, T. III 143, cfr. Halkin p. 92 nota 99
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 131 (10)

(50)

- 1 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 277
- 2 Véase Halkin p. 92 nota 7

(50)

- 3 Qur. 3,139
- 4 Véase Halkin p. 93 nota 9
- 5 Al-Ṭurtuṣī, Sirāʾ al-Mulūk, (trad. M. Alarcón) p. 316
- 6 Véase nota 12 del texto árabe.
- 7 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 131 (11)
- 8 Ibn Abī Usaybi^ca, ʿUyūn al-anbā'..., p. 41

(50 v)

- 1 Al-Sahrastānī, Al-Milal..., (trad. Haarbrücker) 305 p. 158
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 132 (12)
- 3 Véase Halkin p. 93 nota 20
- 4 Al-Husri, Zahr al-Adāb..., T. II p. 698
- 5 Al-Qusayrī, Al-Risāla al-Qusayriyya, ed. Mustafā al-Halabī, Egipto s. d., p. 81

(51)

- 1 Seyjū, Maʿānī al-Adab..., T. II, 181
- 2 Ibn Abī Usaybi^ca, ʿUyūn al-anbā'..., p. 50
- 3 Ibn ʿAbd Rabbihi, Al-ʿIqd..., T. III p. 157
- 4 Al-Husri, Zahr al-Adāb..., IV, 138, cfr. Halkin p. 95 nota 27
- 5 Ibn ʿAbd Rabbihi, Al-ʿIqd..., T. I, p. 207
- 6 Al margen añadido: 'Quiere decir: el grupo de necios y locos', véase nota 12 del texto árabe
- 7 Véase Halkin p. 95 nota 28
- 8 Al-Haydānī, Maʿma^c al-Amtāl, Maṭba^ca al-sana al-Muhammadiyya, 1955 T. II 136

(51 v)

- 1 Davidson, Thesaurus..., 1.886 p. 117
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 132 (13)
- 3 Seyjū, Mayānī al-Adab..., T. I, 73
- 4 Véase comentario de Rāṣī a Deut. 26,15 ; Le Pentateuque en cinq volumes avec Targoum Onqelos suivis des Hah-taroth, accompagné du commentaire de Rachi, traduit en français par J. Bloch, I. Salzer, E. Munk, E. Gugenheim. Paris 1968
- 5 Al-Quṣayrī, Risāla, p. 78
- 6 Abct 4,21
- 7 Davidson, Thesaurus..., 2.332 p. 141

(52)

- 1 Qo. 5,12
- 2 Véase Halkin p. 96 nota 40
- 3 Ibn Abī Usaybi^a, Uyūn al-anbā'..., p. 49
- 4 Abot 2,7
- 5 Ibn Zabarra, Sefer Sa^cṣū^cīm, Cap. VIII p. 91 l. 175; Davidson, Thesaurus..., 3.030 p. 184
- 6 No lo he encontrado en Al-Husrī, Zahr al-Adab..., como frase de ^cUmar ibn al-Jattāb, cfr. Halkin p. 97 nota 46
- 7 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 200 (73)
- 8 Véase Halkin p. 97 nota 47

(52 v)

- 1 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. I, p. 387, 388
- 2 No lo he encontrado en Thesaurus..., 58,273, cfr. Halkin p. 97 nota 48

(52 v)

- 3 Véase Halkin p. 97 nota 49
- 4 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 132 (14)
- 5 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 188
- 6 Sal. 146,3
- 7 Véase Halkin p. 98 nota 55

(53)

- 1 De Boer, T. J., Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, p. 90-97
- 2 Seyjū, Maʿānī al-Adab..., T. II 115

(53 v)

- 1 Freytag, Arabum Proverbia, T. nº 344 p. 692-693
- 2 Qo. 6,9
- 3 Ibn ʿAbd Rabbihi, Al-ʿIqd..., T. III p. 204
- 4 Yebamōt 63 b
- 5 Véase D. Macho, Mošē ibn Ezra..., p. 173 nota 1
- 6 Prov. 23,4
- 7 Prov. 30,8
- 8 Al margen: 'En cuanto a pretender lo necesario para la existencia, dijo:'
- 9 Prov. 30,9
- 10 Prov. 23,5
- 11 Se refiere al n que introduce la frase y que traducimos por 'si'.
- 12 I Sam. 2,27
- 13 Gen. 3,11

(54)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 133 (15)

(54)

- 2 Al-Gazālī, Ihyā' 'ulūm al-Dīn, T. III p. 65 en boca de Muhammad ibn al-Hanfiyya. Ed. Tabāna Badawī, Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Cairo s.d.
- 3 Véase Halkin p. 101 nota 78
- 4 Ibn Abī Usaybi'a, 'Uyūn al-anbā'..., p. 99
- 5 Qur. 57,22
- 6 Véase Halkin p. 101 nota 80
- 7 Sin identificar, Halkin no aporta ningún dato, tal vez se trate de Boecio

(54 v)

- 1 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 507

(55)

- 1 Ibn Abī Usaybi'a, 'Uyūn al-anbā'..., p. 85

(55 v)

- 1 Véase D. Macho, Mošē ibn Ezra..., p. 69

(56)

- 1 Moše ibn 'Ezrā, Sirē ha-Hol, ed. H. Brodi, poema 109 v. 30-40, p. 111. Berlín 1909
- 2 MBE, Sirē ha-Hol, poema 214 v. 45-54, p. 217
- 3 MBE, Sirē ha-Hol, poema 21 v. 11-15, p. 27

(56 v)

- 1 MBE, Sirē ha-Hol, poema 114 v. 3-15, p. 116

(57)

- 1 Semejante al dicho: "El conocimiento adquirido en la niñez", cfr. Halkin p. 106 nota 54

(57)

- 2 Ibn Paqūda, Hobōt ha-Lebabōt, p. 294 (árabe)
- 3 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-'Iqd..., T. I p. 376 y T. II p. 83
- 4 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I, 207

(57 v)

- 1 Abot 3,11
- 2 Al-Maydānī, Maḡma^c al-Amtāl, T. II 69,3; Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I, 256

(58)

- 1 Véase nota 4 del texto árabe.
- 2 Seyjū, Maḡānī al-Adab..., T. I 49 y II, 218
- 3 Braun, Tarbiz XIV, nº 2 p. 133 (16)

(58 v)

- 1 Qur. 17,83
- 2 Al-Munfid, p. 934; Freytag, Arabum Proverbia, T. II nº 179 p. 371
- 3 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 279
- 4 Véase Halkin p. 109 nota 77
- 5 Qidduṣīm 70 a
- 6 EI² T. II p. 799
- 7 El texto entre (/) está añadido al margen inferior, véase nota 15 del texto árabe.

(59)

- 1 Ijwān al-Safā', Maḡā'il, epístola IV¹
- 2 Véase Halkin p. 110 nota 89; B. Dodge, Fihrist of al-Nadim, pags. 682-683

(59 v)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 133-134 (17)
- 2 Davidson, Thesaurus..., l. 739 p. 110
- 3 En el sentido de Jer. 13,23
- 4 Sal. 49_{50,20}
- 5 Sal. 49_{50,21}
- 6 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 134 (18)

(60)

- 1 Seyjū, Maṣānī al-Adab..., T. II 158
- 2 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 644
- 3 En el mismo sentido que Fraytag, Arabum Proverbia, T. II nº 23 p. 178
- 4 Baba Qamma 93 a
- 5 Qur. 7,198; el texto está algo alterado.
- 6 ṣāhil = 'ignorante', se refiere también a los infieles; los que no conocen o no aceptan el Islam.

(60 v)

- 1 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 232
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 134 (19)
- 3 Véase Halkin p. 113 nota 19
- 4 Véase ^Halkin p. 113 nota 20
- 5 Véase Halkin p. 113 nota 21
- 6 Ibn Paqūda, Hobot ha-Lebabot, p. 388 (árabe)

(61)

- 1 Se refiere a Abraham; Qur. 3,124
- 2 Gen. 12,3
- 3 No lo he encontrado en la trad. de M. Alarcón, Halkin dice que es de Sirāṭ al-Mulūk de al-Turtuṣī, cfr. p. 115 nota 80

(61)

- 4 HBE, Sirē ha-Hol, (ed. Brodi) poema 143 v. 10-23,
p. 147-148

(62)

- 1 Véase Halkin p. 115 nota 49
2 Véase Halkin p. 115 nota 50
3 Ibn Manzūr, Lisān..., T. XII sub garaga
4 Véase Halkin p. 116 nota 51
5 Al-Fārābī, Ihsā' al-^culūm, (ed. y trad. G. Palencia)
p. 26
6 Al-Maydānī, Maḡma^c al-amtāl, T. II 142
7 Véase Halkin p. 116 nota 54
8 Véase Halkin p. 116 nota 54

(62 v)

- 1 Qur. 26, 224-226
2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 134-135 (20)
3 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 135 (21)

(63)

- 1 Ibn al-Bayṭār, Al-Yāmi^c limufradāt al-adwiya wal-ag-
diya, (reimp. por Maktabat al-Huṭanna) s. d. T. III
p. 17-19
2 Véase Halkin p. 117 nota 70

(63 v)

- 1 De Boer, T. J., G. der Philosophie..., p. 98-116
2 Al-Fārābī, Ihsā' al-^culūm, p. 29 y ss.

(64)

Respecto a la composición de noesía durante el sueño, como algunos pretenden, me has preguntado si entra dentro del capítulo de lo posible y es respuesta a la cuestión séptima¹

Digo: Esta respuesta necesitaría una introducción y una exposición que no son convenientes a este tratado, sin embargo, tomo parte de la exposición y digo: El sueño y la vigilia son dos cosas que se suceden en el cuerpo; así el sueño consiste en que el alma use de los sentidos totalmente, es el descanso del cuerpo del cansancio de los movimientos voluntarios y la utilización durante él de la potencia del pensamiento y de la imaginación y de las potencias de la naturaleza, más que

(64 v)

en la vigilia, la reunión del movimiento dentro del cuerpo en el que se interioriza, y la confluencia de la temperatura y la ascensión de su vapor hacia la cabeza, de modo que llena las vías que hay en ella, saturándose las cavidades del cerebro, produciéndose una debilitación de la sensibilidad. Al ocurrir esto, la naturaleza se hace más profunda y el alma vegetativa se obnubila, impidiendo la acción de la sensibilidad y el movimiento, así el sueño resulta de la quietud de los sentidos en relación a las actividades para las que fueron creados. Y ciertamente, si la naturaleza se encuentra traspuesta con respecto al alma (se produce) la quietud del cuerpo.

Cuando el cuerpo queda inmóvil por algo que no sea enfermedad, se produce la quietud de los sentidos, apareciendo el sentido 'común', que contiene las imágenes que contempla en estado corporal, de modo espiritual y a veces contempla en movimiento, en cambio, (ahora) las ve el que las imagina estáticas y sin movimiento, siendo así que, en estado de quietud, son más perfectas y bellas que cuando tienen movimiento.

Dijo Galeno¹: "Sin duda el espíritu, en el momento del sueño, si se inclina hacia las profundidades del cuerpo, alejándose de las cosas sensibles que

(65)

son externas, las imagina¹ durante el sueño como son en estado de vigilia; hasta el punto de que imagina el hombre, a veces, en el sueño, cuando el espíritu se rebela por la mezcla de humores y por su peso, (a sí mismo) como si trasladase una pesada carga. Y por el contrario, si el cuerpo es ligero y limpio se contempla como si volara.

De igual modo se comportan los deseos (del alma) hasta descargar el semen, si es abundante y está inflamado de deseo, imaginando a quien desea y eyaculando".

En este prólogo se han extendido las palabras de los filósofos, en especial Aristóteles², acerca de los sentidos y lo perceptible, en su segundo tratado en que incluye Ilm al-ru'yā wa al-ibārāt (La ciencia de las visiones y su interpretación). Pero señalaré pocas cosas en este tema, pues son ellos los que dicen que la totalidad de las potencias del alma racional están unas relacionadas con otras, en el sentido de auxiliares, y esto es así porque la memoria y el recuerdo lo son de lo que ya ha pasado y se ha presentado a los sentidos; bien que se haya oído, visto o bien percibido por cualquiera otro de los sentidos.

Y si este asunto es

(65 v)

así, entonces los sentidos remiten primeramente a la potencia imaginativa y tras esto, al pensamiento y, después de ambos, al recuerdo. Pero la potencia del intelecto es la que distingue entre el sentido y la imagen (apariciencia) y tras esto, la potencia del recuerdo admite el significado de la cosa. La potencia de la imaginación delimita la figura de la cosa y su aspecto, la potencia del recuerdo abarca el sentido del objeto mediante el discernimiento, porque la memoria no recuerda más de lo que olvida, salvo mediante esa distinción que ha discernido la potencia del intelecto.

Los sueños son reproducciones racionales contempladas porque han sido captadas por los sentidos internos.

Los Libros Proféticos y las obras de los profetas -sobre ellos la paz- han abarcado todo aquello que es sabido y conocido sobre este tema; así, las visiones son de dos géneros: Uno cierto, es el que parte de la razón y del alma lógica, que es la que se mueve con movimiento constante y la que indica las cosas creadas; porque las imágenes de las que se ocupa la razón exclusivamente son imágenes espirituales, que son distintas de los modelos de las imágenes que se contemplan en la vigilia, llenas de oscuridad y formas vanas. Así pues, son más sutiles y más espirituales, y por ello

(66)

las comparan los antiguos con las imágenes celestiales. El segundo género son las visiones no ciertas que provienen del sentido 'común' que se llama así porque recibe del sentido corporal, quiero decir, la visión, la corporeidad de las cosas y lo traslada al sentido espiritual, quiero decir, la visión en la parte anterior del cerebro. La gente afirma que las visiones falsas no pertenecen al alma inteligente, ni a la potencia del intelecto, sino que forman parte del sentido 'común' y de la imaginación. Teniendo, así, por parte de lo perceptible, imaginaciones y falsedades, y ya que las visiones reales provienen de la potencia de la razón, y esto es así, porque la inteligencia, si quiere presentar al espíritu algo de lo que le ha comunicado su Creador, le muestra las imágenes espirituales que posee y expresiones espirituales que tiene en sí; como si la razón fuera mediadora entre ella y el espíritu, de sus escritos se desprende que las visiones relacionadas con las cosas sensibles no son significados, ni tienen sentido. Y que las visiones que se dan cuando desaparece la acción de los sentidos con el reposo y el sueño, no hacen desaparecer la sensibilidad del espíritu, sino que ellas

(66 v)

son más sutiles y más libres, por estar alejadas de las cosas sensibles y corpóreas. De estas se ha dicho¹: "En sueño, visión nocturna, cuando cae letargo sobre los hombres", "en visión a él me revelo y en sueños le hablo"². Y sobre las visiones falsas³: "Como un sueño vuela y no se le halla más", "y sueños vanos anuncian"⁴.

Algunos de los sabios de nuestra comunidad han dicho⁵:

"Las definiciones de las visiones son cuatro: La primera, que la visión es un sentido del espíritu; quiero decir su sentido en sí mismo y sus potencias y sentidos internos provienen del Creador -ensalzado y glorificado sea- a través de las cosas reales sin que medien los sentidos corporales. La segunda, es que se trata de una fuerza divina que mueve al espíritu al conocimiento de cosas existentes y lógicas. La tercera, es que se trata del movimiento (que imprime) el Creador al espíritu, para avisarle y anunciarle cosas que van a suceder y ocurrir. La cuarta, que es el empleo por parte del espíritu del pensamiento, dejando el uso de los sentidos aparte".

Las visiones verdaderas y espirituales son las que provienen de lo admitido de la razón absoluta, pero no advertido por el sentido 'común' ni imaginado por la imaginación,

(67)

ni conocido por el entendimiento, ni almacenado por la memoria. Y cuando estas imágenes se presentan en el ámbito de las visiones y las contemplan el sentido 'común', la imaginación y el resto de las potencias, son conscientes, entonces, de que esas imágenes que les llegan de los sentidos y las cosas sensibles son falsas. Esto es lo verdaderamente cierto y lo sorprendente. Las visiones veraces pertenecen al espíritu racional y pensante, y las falsas tienen participación del alma animal apetitiva.

Se dijo: "Los sueños que se contemplan al alba, después que la naturaleza ha acabado con la digestión, son veraces en la mayoría de los casos y anuncian lo que va a ocurrir antes de que suceda (premonitorios), pero con la condición de que el hombre que contempla esos sueños sea veraz en sus palabras, de buena conducta y poco seguidor de las pasiones de su cuerpo". Constituye uno de los argumentos de los sabios acerca de la psicología y de que el espíritu es vivo y consciente, el que sepa en sueños lo que no se sabe en la vigilia y el que conozca en el momento de su concentración y retraimiento lo que no se alcanza en el momento de su relajación y disipación.

(67 v)

Aristóteles dijo¹: "Si son claras las intuiciones del alma llegan a penetrar lo oculto". Y dijo²: "La fuerza rectora es el alma, si es supervisada por la inteligencia". Tras estas introducciones lógicas, digo también que la composición de poesía durante el sueño y el decir prosa, es una noticia que no podemos ignorar, ni nos es lícito desmentirla, porque la hemos oído de los más famosos de nuestra comunidad, de aquellos que están limpios de falsedad y están por encima, por su inteligencia y religiosidad, de dejarse embaucar, quienes han sido de esta opinión y han sido inspirados en verso y prosa, como por ejemplo, R. Hay Gaon³ -bendita sea su memoria- según lo que de él transcribe R. Masliah, 'dayyan' de Sicilia, (hablando de las cosas) de que había sido testigo cuando le vió en Bagdad. De esto escribió, entre las numerosas cosas que incluyó en la biografía del Gaon ya mencionado, dirigida al Naguid R. Samuel -Dios haya tenido misericordia de él. El significado de esta noticia está en que este Gaon encontró una palabra de al-Fayyūmī -bendita sea su memoria- en una de sus B^{ec}ayōt⁴ y no supo cuál era su explicación, ni lo que había pretendido con ella. Su espíritu interno se quedó preocupado y se durmió y le vió, quiero decir a R. Sa^cadya, en su sueño y le preguntó por aquello en lengua nabatea⁵

(68)

habitual entre ambos. Y éste le contestó y le indicó el libro del que se deducía la explicación de aquel vocablo y era según se lo había indicado.

Y el Naguid ya mencionado, vió¹ en sueños tras el asesinato de Ibn^cAbbās el ministro, su acechador y rival, que recitaba unos versos que anunciaban la muerte de Ibn Abū Mūsā el ministro², su aliado en la rivalidad y conspiración contra él. Los versos son:

Así pues, una vez muertos Ibn^cAbbās, sus compañeros y familiares, a Dios sea renovada la alabanza.

El príncipe que entraba en su consejo es derribado rápidamente como neguilla y aplastado.

¿Dónde están, pues, todas sus quejas y maldades, todo su poderío? ¡Que el nombre de Dios sea santificadolo!

Cierto sabio dice que la visión de asunto ya pasado y concluido no cuenta, porque es obra del sentido 'común' y lo que es presente, también es así.

La más cierta es la visión del futuro y los versos del Naguid, antes mencionado, apuntan a estos dos aspectos conjuntamente. R. Yishaq ben Gayāt³ -bendita sea su memoria- menciona que se le había ocurrido componer versos acerca de lo ocurrido a Lucena, su ciudad,

(68 v)

de la opresión y desgracia y del consuelo que Dios (concedió) posteriormente y que había estado preocupado por darle nombre a esta obra y titularla y en sueños compuso:

Escucha la plegaria, Yahveh, que te recita Yishaq,
cuyo hijo fue llamado Mošiah¹, al Dios que si aquíeta,
¿quién podrá remover?, y si El silencia, ¿quién
podrá condenar?

Y acató la denominación que se le indicaba para el poema: 'T^ohillah' (plegaria). Lo que de este tema se encuentra en personalidades de (las distintas) naciones y en gente de fiar es muy numeroso.

Los antiguos² dicen que las visiones claras forman parte de la profecía, sin duda se refieren a las visiones que son del alma racional, pues si sus palabras se refirieran a todo tipo de visiones en cada individuo habría algo de profeta, aunque han dicho³: "Las cosas de los sueños no llevan ni hacia arriba ni hacia abajo". No cabe duda tampoco de que esta afirmación se refiere a los sueños falsos que proceden del alma apetitiva y del sentido 'común'. Con frecuencia, los libros inspirados asimilan las visiones a la profecía, como cuando dijo:

(69)

"Si surgiese en medio de tí profeta o soñador de sueños"¹,
"también por medio de profetas y de sueños"².

Con respecto a las promesas de Dios, cuyos presagios racionales esperamos que en el futuro se manifiesten a la gente, según el dicho³: "Después de esto infundiré mi espíritu en toda carne y profetizarán vuestros hijos e hijas, vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones", y a las visiones verdaderas, aunque procedan del alma racional, pueden ser compañeras de las alucinaciones, puesto que el alma no posee un conocimiento completo como el de la razón. Acerca de ellas dice el antepasado⁴: "Lo mismo que no puede haber trigo sin paja, tampoco puede haber sueño sin bagatelas".

Pero la profecía no es igual, sino como se dijo⁵: "El profeta que tenga un sueño, cuente el sueño, y quien posea mi palabra, profiera mi palabra fielmente. ¿Qué tiene que ver la paja con el grano? Oráculo de Yahveh."

Acerca de ellos dice⁶: "Proyectan hacer que mi pueblo se olvide de mi nombre con sus sueños, que se cuentan unos a otros". Y se ha llamado

(69 v)

al que se atribuye estos sueños falsos¹: "Semayahu, el nejelamita", de igual modo fue llamado Semayá, hijo de Delayá², de Noadyá³, porque dijo²: "Reunámonos en la casa de Dios".

El sabio compara las alucinaciones con las palabras de los locos⁴: "Pues de los muchos cuidados (proviene) el sueño, y las necesidades, de la abundancia de palabras"; y el waw ('y') es para comparar.

Acerca de los sueños del sentido 'común', dijo uno⁵:

"Los sueños son una alegría falsa y el que se ocupa de ellos es como si se ocupara del viento".

El poeta dice⁶:

Los sueños aproximan lo que no estaba próximo.

Las imágenes excepcionales, las formas sorprendentes y espantosas, que ve el hombre (durante el sueño), de las que nada ha oído y cuya causa no conoce en la vigilia, indican que se trata de un significado sutil y espiritual, aunque él cree que no tienen interpretación ni explicación, porque en su opinión están fuera de lo lógico. Pero esto no es así, porque encontramos que indican verdades ocultas y significados velados y si el que los interpreta es inteligente, justo y veraz de carácter y es

(70)

en él la potencia de la razón mayor que la de quien ha tenido las visiones, puede completar lo que no ha comprendido el que tuvo la visión, ya que la interpretación es una de las ciencias divinas de lo oculto, que Dios -Altísimo- envía a las bocas de los elegidos. Como dijo¹: "¿Acaso no corresponden a Dios las interpretaciones?".

¿No has visto que Jeremías -sobre él la paz- había dicho²: "Una vara de almendro veo", pero no sabía cuál era su finalidad hasta que se le dijo³: "Pues estoy vigilante sobre mi palabra para cumplirla"⁴, de igual modo en⁵: "Una olla hirviendo"?

Del mismo modo Zacarías -sobre él la paz- no conocía la explicación de lo que había visto⁶ hasta que le fue dicho⁷: "¿No sabes qué simbolizan tales cosas? y dije: No, mi Señor. Dijo El entonces: Esos son los dos 'Hijos del Aceite'".

Y has visto que José -sobre él la paz- vió algo⁸, que no es usual ni lógico en la vigilia, y cuando se lo contó a su padre -sobre él la paz- que poseía más claramente la potencia de la profecía y los indicios de la razón más poderosamente, lo explicó según su realidad (al pie de la letra) y de igual modo le ocurrió al Faraón con José⁹.

En lo tocante a Nabucodonosor¹⁰ con Daniel -sobre él la paz- fue un caso menos memorable que el del Faraón,

(70 v)

pero la materia y el signo proféticos de Daniel fueron más fuertes, con la ayuda divina, y así comprendió la visión y su interpretación.

Aristóteles, acerca de la visión de Hércules, el rey, y sus actos en el mundo, menciona cosas semejantes y próximas a lo anterior.

Según los físicos, respecto a la interpretación de los sueños y sus señales, aquel en cuyos sueños abundan las visiones de lluvias, mares y ríos o cosas parecidas, quiere decir que en él prevalece el humor flemático. Aquel que tiene muchas visiones de fuegos, rayos y guerras o similares, te indica el predominio de la bilis. Las visiones de colores rojos, tintes y de sacar sangre o parecido, indican predominio del humor sanguíneo. Las distintas clases de negro indican humor melancólico. De igual modo cuanto se refiere a visiones de Simún¹ y nieves, que indican calor y frío. Esto o asuntos semejantes no tiene explicación.

Entre los sabios hay quien dice que los que llevan a cabo oficios manuales, como los orfebres, tejedores y zapateros, y los que ~~se~~ ven a sí mismos ejerciéndolos durante el sueño, es como si estuvieran en la vigilia; es de ²

(71)

sentido común que no se puede hacer caso de ello.

El antepasado, acerca de esto mismo, dijo¹: "Al hombre se le muestran en sueños únicamente los sentimientos de se corazón". "Hallándote tú, oh rey, en tulecho suscitaronse tus cavilaciones"².

La composición de poesía, aunque no se trate de un oficio manual, sino de uno espiritual, por lo mucho que el poeta usa de su potencia intelectual para ello y por lo que a ello se entrega a fin de conseguir sus resultados, se comporta de igual modo que el sentido 'común' pues, puede recitar poesía en sueños o componerla, según lo hace en la vigilia, con la sola diferencia de que (es) sobre cosas que no se había propuesto y con un tema que no había ya concebido, más que por azar o casualidad. Porque si viera lo que pretendía y intentaba, sin duda se trataría de un profeta.

Tal vez, el poeta, al dedicar su pensamiento a un asunto cualquiera dentro de los objetivos de la expresión, ya en verso o en prosa, que agrade a Dios y a su alma racional porque está fuera de los placeres físicos y siendo el que así piensa limpio en su naturaleza, ecuánime en sus humores con la justeza dable, de agradable carácter, inclinándolo sus humores

(71 v)

hacia la melancolía pura, y al estar en reposo su cuerpo y sus sentidos, (tal vez) la potencia de su pensamiento se asome a materias del alma lógica, extraídas del alma intelectual, siéndole concedido su deseo y acertando con el camino que pretendía. Y al despertar de su sueño y dirigir la memoria hacia él, recuerda.

Esto es todo lo que hay acerca de lo que me preguntaste.
Pero Dios es más sabio.

NOTAS

174

CUESTION VIIa

(64)

- 1 Acerca de los sueños y sus interpretaciones véase al-Muqaddima de Ibn Jaldūn (ed. Wāfī) T. III p. 1215

(64 v)

- 1 Ibn Zabarra, Sefer Sa^cṣu^cīm, (ed. Davidson) Cap. I, p. 7 l. 11

(65)

- 1 Al-Fārābī, Al-Madīna al-Fādila, (ed. e intr. Albert Nasrī Nādir, ed. Católica, Beirut 1959) véase el Cap. XVIII, p. 60
- 2 EI² T. I p. 652

(66 v)

- 1 Job 33,15
- 2 Num. 12,6
- 3 Job 20,8
- 4 Zac. 10,2
- 5 Véase Halkin p. 125 nota 40

(67 v)

- 1 Véase Halkin p. 125 nota 57
- 2 Véase Halkin p. 125 nota 58
- 3 Schreiner, M., Le Kitāb..., p. 22
- 4 Véase Halkin p. 126 nota 65
- 5 ¿Arameo, Árabe dialectal? véase Halkin p. 126 nota 66

(68)

- 1 Véase Halkin p. 127 nota 66
- 2 R. Dozy, H3 de los Musulmanes de España, T. II p. 257 y ss.
- 3 Schirmann, H. Ha-širah..., T. I p. 301-313

(68 v)

- 1 Mošiah significa 'plegaria', el verso no parece identificado, véase Halkin p. 127 nota 79
- 2 Berakōt 57 b
- 3 Gitin 52 a

(69)

- 1 Deut. 13,1₂
- 2 I Sam. 28,15
- 3 Joel 2, 28₁
- 4 Berakōt 55a
- 5 Jer. 23,28
- 6 Jer. 23,27

(69 v)

- 1 Jer. 29,24
- 2 Neh. 6,10
- 3 Neh. 6,14
- 4 Qo. 5,2
- 5 Berakōt 55 b
- 6 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 136 (22)

(70)

- 1 Gen. 40,8

(70)

- 2 Jer. 1,11
- 3 Jer. 1,12
- 4 Juego de palabras entre seqed 'vara' y soqed 'vigilante'.
- 5 Jer. 1,13
- 6 Zac. 4,11-12
- 7 Zac. 4,13-14
- 8 Gen. 37,9-10
- 9 Gen. 41,1-41
- 10 Dan. 2

(70 v)

- 1 'Viento cálido'
- 2 Parece faltar texto, véase nota 15 del texto árabe.

(71)

- 1 Berakōt 55 b
- 2 Dan. 2,29

(71 v)

Donde te indico el mejor método del arte de componer
poesía según la regla árabe, es respuesta a la cuestión
octava

Has de saber, primero, que la ciencia de la palabra y el lenguaje no pertenece a las ciencias en su esencia -esto ya se ha dicho- como (la enseñanza) de la aritmética, la geometría o la música y algunas otras ciencias apodícticas, sino que es convencional y no tiene aceptación más que entre aquellos que han convenido en ella y cuya lengua es ésa, porque si se traducen sus principios para gentes que usan otro idioma quedan anulados en conjunto, mientras que las doctrinas superiores no cambian en sus principios, ni se debilitan en sus argumentos, entre las diferentes naciones de la tierra, aunque sea distinta

(72)

su lengua y diversos sus idiomas.

Así pues, entre los resultados de la ciencia técnica, encontramos el arte de la oratoria, el de la poesía y el de la literatura. Lo que pretende el Filósofo en la parte octava de sus libros de Lógica, la llamada Poética, respecto al arte de la poesía, es esclarecer la diferencia entre ésta y la prosa, a la que define con un límite que separa a ambas, dándonos a conocer si la poesía es lo que un modo de medir¹ o si es lo que una composición de palabras¹, o bien si existe un límite para sus medidas², aspectos y modos o no tiene límites. Luego habla acerca de los conceptos por los que se considera a la poesía excelente y buena, tanto los que son comunes a la prosa, como los privativos de aquélla, poniendo ejemplos de ello con un poema de algún poeta griego² del que menciona el nombre. Luego dice: "Ciertamente la poesía es un modo de decir³ cuyo ritmo se compone según ciertos métodos de la composición musical⁴, con la que se relaja la naturaleza y se aquieta el espíritu, sea cual sea el modo de componer la melodía; sencillo o complejo, simple o compuesto".

Volviendo a lo que decíamos. En cuanto a la sintaxis de la lengua y los principios de

(72 v)

morfología, es cosa en la que hay que limitarse a lo que se domina. Pues se ha dicho¹: "La Gramática es al idioma como la sal a la comida; no debe uno excederse ni prescindir". El modelo ha de ser el conocimiento de los preceptores que han ido a Oriente; ésta es una opinión válida para la lengua árabe, porque de acuerdo con su amplitud así es de amplia su gramática, hasta el punto de que se desborda en diversidad y prolijidad.

Pero la gramática de la lengua hebrea es algo que hay que dominar y fijar correctamente, sin prescindir de nada. Apréndela, pues, y domina sus principios y conoce sus esencias y finalidades.

Platón² dice en su libro a Timeo: "En la misma medida en que necesitamos en la juventud nombres y vocablos, aumenta nuestra riqueza en conocimientos en la vejez". Señala ~~mos~~, en otro lugar, la cantidad de conocimientos que confieren el arte de la poesía y el de la oratoria, aunque sea una parte mínima que no sobrepuja en mérito al verdadero conocimiento.

La poesía consistía para los griegos³ en todo discurso que estuviera compuesto al modo de la música. En cambio, para los árabes⁴ toda poesía compuesta al modo musical es poesía, pero no toda

(73)

composición musical es poesía.

Al comienzo del Kitāb al-Irṣād¹ (Libro de la Indicación) de Abū Zakariyyā ben Bal^cam, referente al modo de encaminarse hacia la gramática y la lengua hebreas progresando en sus grados, tenemos lo suficiente y lo bastante. Así que, lee el método ahí y ejercítate en la ciencia métrica², que consiste en medir el verso y es el primer escalón para llegar a decir (poesía).

Dijo Tābit ibn Qurra al-Harrānī³ en su libro compuesto acerca de Marātib al-^cUlūm (Grados de las Ciencias) una afirmación cuyo texto es éste: "La ciencia de la métrica es algo delimitado y contado, breve, no extenso. No pertenece a las ciencias técnicas en absoluto, sin embargo en ella hay otra cosa natural y real, porque sucede que la medida del verso es algo connatural que se percibe sensitivamente y por ello se necesita. Y a quien quiera conocer la ciencia de la música, no es perjudicial enseñarse-la después de la gramática, pues se le asociará a la hora de decir poesía".

Aristóteles dijo⁴: "No se puede prescindir con la Filosofía de la ciencia de la poesía, ni de las palabras de los disertos y oradores, porque la Lógica es uno de los instrumentos para su conocimiento y la poesía y la elocuencia

(73 v)

son de gran peso para la Lógica". Y dijo: "Teneis (que procurar) la corrección (en el lenguaje), porque ella juntamente con lo acertado en el decir son como la vestidura espléndida sobre una imagen¹ hermosa".

Igualmente has de saber que la poesía no llena los ojos y los oídos, ni alivia los corazones y los caracteres, excepto cuando forma parte de la naturaleza del que la dice y de la condición de su artífice, pues no es lo mismo lo que se aprende que lo que se posee de modo natural, como no es lo mismo alcoholarse los ojos que tenerlos negros. Ya se dijo: "La diferencia entre lo afectado y lo natural es la misma que entre lo verdadero y lo falso. Lo natural es verdadero y lo adquirido es algo figurado". Dijo el Filósofo: "Si las cosas actúan según su naturaleza no hay que alabarles sus acciones, porque del sol no se elogian ni el calor ni la luz". Otro dijo: "Lo adquirido es desenmascarado por la delación de lo innato", y dijo: "No es lo artificioso como lo innato".

Cierto sabio dijo: "Así como la ciencia es el pilar de la inteligencia, la naturaleza es la base de la **expresión**; el límite de la sabiduría es dominar al pensamiento, cuando se exalta la cólera, siendo el pensamiento el espejo del hombre que le hace ver lo que es feo y lo que es hermoso en él".

Volvamos a lo que decíamos. ¿Acaso no ves que

(74)

sabios del Islam como el prosista Ibn al-Muqaffa^{a1}, el secretario ^aAbd al-Ḥamīd¹, al-Asma^{c1}¹, al-Yāhiz¹ y otros, que son pilares de elocuencia y maestros en oratoria no tenían el don natural de versificar siquiera dos palabras?. Y en nuestra comunidad en al-Andalus están Abū al-Walīd ben Yanāh² y Abū Ishāq ben Saqtār³, apodado Yašūš -descanse en paz- ambos, sin discusión, maestros en lengua hebrea, sin embargo no se ha oído de ellos ni un solo verso rimado, a pesar de que Abū al-Walīd menciona en su obra mayor⁴ que tenía poesías breves, pero que envidiado por su causa, le fueron atribuidas a Ben Jalfon⁵, el poeta, y si se hubiera abstenido de mencionarlo, hubiera sido más apropiado a su rango, pues los que, como él, merecen alta consideración y buena fama no necesitan de esta categoría menor del saber.

Se le preguntó al ya mencionado Ibn al-Muqaffa^{a6}: "¿Por qué no compones poesía? y contestó: Lo que me satisface no se me ocurre y lo que se me ocurre no me satisface". Le preguntaron a cierto crítico literario por esto mismo

(74 v)

y contestó¹: "Yo soy como la piedra de afilar, afilo pero no corto". Dijo²: "La base de la palabra es que sea natural, su pilar ejercitarla, sus alas son la transmisión y su aderezo hacer una excelente selección". También se ha dicho³: "La elección del hombre es la parte mayor de su entendimiento y sus obras (de creación) son mejores que su ciencia"; pues el hombre⁴ que destaca en su ciencia, el digno de confianza por su sensatez, el que es perspicaz respecto a su propia realidad, el que no se deja engañar por la concupiscencia, si comprende que no ha nacido para decir versos, se aparta (tranquilamente) de ello. Al que no se ha dedicado⁵ a decir poesía no se le (puede) reprochar por ello, pero si la compone bastarda y tibia es criticado.

Así pues, todo hombre tiene cierta disposición (natural) para una determinada ciencia, alguna inclinación por un cierto arte, al que su espíritu aspira, hacia el que le lleva su naturaleza y al que le ayuda su ascendiente; por tanto, no se ha de desviar de los asuntos científicos hacia los de otros, ni ha de necesitar de las profesiones manuales de otro.

Si encuentras un apoyo en la naturaleza y que la lengua te obedece, que el barro está blando y la madera tierna, ejercítate en

(75)

el decir.

Se ha dicho¹: "El logro viene gradualmente y una de las cosas que más ayuda a la ciencia es buscarla desde la juventud, porque (el hombre) maduro tiene el entendimiento más firme, pero está más preocupado (por otras cosas)". Aunque se ha dicho²: "Cabe al hombre aprender mientras le dure la vida". También se ha dicho³: "Quien no habla con sabiduría antes de los cuarenta, no alcanzará nada en ella".

El principio de toda (actividad) compleja es difícil, pero si no penetras por su puerta con rapidez, no te desanimas, porque se ha dicho: "Repetid el pensamiento cuando la mente se embota, estimuladla con el estudio y no desespereis de alcanzar la sabiduría si sois probados por la dificultad, pues quien persiste en llamar, penetra".

De entre las frases acertadas del antepasado⁴: "Si alguien te dice: Me he fatigado y no he encontrado; no le creas".

La calma no se alcanza si no es con cansancio, la tranquilidad no existe sino tras la fatiga, no se llega al objetivo en la vida si no es con extremo esfuerzo, ni sirve la tierra para plantar sin labranza ni siembra. Así, no conseguirás lo que amas sin soportar

(75 v)

muchas cosas que detestas, ni te librarás de lo que odias sin soportar la falta de mucho de lo que deseas.

Esfuézate, porque la vida breve con mucha ciencia es más valiosa que la vida larga con escasa ciencia. Y si no tomas con paciencia el cansancio del aprendizaje tendrás que soportar la fatiga de la ignorancia.

Dijo el más grande de los sabios¹: "Quien busca la ciencia por el solo camino de buscarla la obtiene, pero ciertamente yerra el que la pide a Dios², buscándola por donde no es su camino y, si al no alcanzarla por esa vía, no la busca por otra, sino que niega su realidad al punto; su ignorancia le ha de llevar a ignorar su entidad. Esto sucede porque el que desconoce la imagen de la sabiduría ignora su esencia y quien ignora su esencia, ignora aún más lo que no es su esencia".

Dijo Platón: "Las cosas no han de ser absurdas porque no las conozcamos, sino que hemos de achacarnos a nosotros mismos la culpa y buscar la verdad. Y cuando la inteligencia no alcanza una cosa, no es

(76)

obligatorio que aquella cosa ~~no~~ exista, sino que (puede ser) real y dotada de entidad, porque la inteligencia, aunque esté por encima de todas las cosas y sea la más noble, no deja de ser algo creado como ellas".

Dijo Aristóteles¹: "La ciencia es abundante, así pues, toma de cada ciencia lo mejor, porque la abeja no liba de las flores, pese a su abundancia, más que lo exquisito de cada una".

Dijo Hipócrates²: "La vida es breve y la ciencia larga". Y de esto mismo dijeron nuestros antepasados³: "El día es corto y el trabajo mucho".

Volviendo a lo que decíamos. Enumera el Filósofo los conceptos por los que destaca la poesía y se embellece, en el octavo de sus libros de Lógica, y concluye que son ocho⁴: "La fluidez de los vocablos, la delicadeza de los conceptos, el incluir muchos significados en pocas palabras, la belleza en las comparaciones, la excelencia en las metáforas, la fuerza de la adecuación, la correspondencia entre los principios y los finales (de los versos) y la elección de los conceptos".

Y dijo⁵: "Con tres cualidades alcanza el poeta su fin y son: La concisión en el vocablo, la hermosa comparación

(76 v)

y el acierto en los conceptos".

Los árabes los han diversificado, más de una vez, en un número mayor que éste, fijando muy minuciosamente la atención en ello, como podrás ver en este tratado cuando llegue al lugar apropiado, con el apoyo de Dios.

Contempla tu naturaleza con el ojo de tu perspicacia y conoce tus límites de comprensión y disposición. Y aquello que te gusta cuando tus oídos lo perciban, asimilalo, y lo que te resulte odioso al oírlo, evítalo, pues con el oído se degusta la palabra y los oídos son las puertas de la inteligencia. Porque, cuánto verso hay correcto en su rima, que está cosntruido (de acuerdo) con la prosodia, sano en su rawi¹, perfecto en su morfología y válido por la lengua que se ha empleado que, si lo cata el oído y llega a la potencia del pensamiento, no lo recibe con satisfacción, ni lo almacena en la potencia de la memoria del modo que se guardan los tesoros. En cambio, otro cualquier poema muy defectuoso en todas esas cualidades, que ya se han expuesto, es aceptado por el espíritu y produce éxtasis; por lo que en él hay de hermoso, por los conceptos², que

(77)

al exponerse al fuego del pensamiento dejan libre su lenguaje, y esto no tiene otro argumento mayor que el ser aceptado por el intelecto a través del pensamiento justo y tras haberlo gustado el oído que a él lo envía, como en el dicho¹: "¿No discierne el oído las palabras como el paladar gusta el alimento? "; con waw² de comparación.

Los entendidos en el tema del sentido y las sensaciones hacen gran cantidad de afirmaciones, en torno a preferir el sentido del oído sobre los demás. Con el sentido de la vista se comprueba (la corrección) de las técnicas y quien carece de algun sentido tiene menguado el interés por lo que se puede conseguir mediante su ejercicio, pero es con el oído como se llega a los asuntos científicos.

Dijo un músico³: "El oído es más fino para discernir que la vista, porque por su mediación se conoce el gusto de las palabras medidas, de las pulsaciones acordes y la diferencia entre lo que es correcto, lo que está cojo, lo que es doble en el ritmo y el acorde de la melodía; en cambio, la vista yerra en la mayoría de sus percepciones, pues muchas veces ve lo grande pequeño y lo pequeño grande,

(77 v)

lo lejano cercano y lo cercano lejano, lo que está en movimiento estático y lo estático en acción, lo derecho encorvado y lo torcido recto".

Volviendo a lo que decíamos. (En) la transferencia de instrumentos que son los vocablos, las construcciones y su fijación a la medida de los conceptos, la palabra es el instrumento del significado sobre el que recae la alocución, así, toda palabra que no comporta significado está vacía¹. Y se ha dicho: "El significado es el espíritu y el vocablo es el cuerpo del significado". Y también: "El profeta no cumple con su misión sino por medio de la palabra a través de la que se hace comprender, aunque emplee un vocablo diferente al que oyó, porque lo que no cambia es el significado".

Entre las palabras, las hay que tienen corteza y médula; la corteza es lo que alcanza el oído, como (ocurre) con el resto de los sentidos en sus percepciones. Pero la percepción no es el conocimiento, ya que aquella se encuentra en los sentidos y éste se asienta en el corazón únicamente y (este último) es el significado que admite la razón. Todo esto es semejante al dicho del sabio²: "Inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios y aplica tu corazón a mi enseñanza". Y dijo³: "Prestando atento

(78)

a la sabiduría tu oído, inclinarás tu corazón a la inteligencia".

Así pues, es propia del oído la audición, que es la corteza, y eso es lo que con él se percibe, y del corazón lo es el meollo, que es el significado. Lo que existe es lo que se percibe por medio de los sentidos o a lo que señala el entendimiento. Y 'corazón' en lengua hebrea es un nombre metafórico que quiere decir 'médula' del entendimiento, como en el dicho¹: "El que adquiere cordura², ámase a sí mismo", "quien escucha la amonestación adquiere cordura^{2,3}"; y acerca del necio⁴: "La necesidad alegra al carente de seso".

Todo ser viviente que tiene corazón procura sin lugar a dudas la razón. El saber espiritual es lo que admite el alma sencilla y el corporal es lo aceptado por los sentidos y lo admitido por los sentidos tiene una finalidad que se acaba en ellos (mismos) y lo que sobrepasa (este límite) se convierte en perjuicio, mientras que al (saber) espiritual no puede abandonarlo quien lo busca y lo ama, en tanto se lo permita la vida, porque es la sabiduría o algo muy semejante.

Volviendo a lo que decíamos: No te consideres por cima de preguntar a los que te han precedido, aunque sólo sea en edad, pues se ha dicho⁵: "Quien se humilla preguntando, se ensalza al ser preguntado". Y también⁶: "Aquel cuyo rostro palidece

(78 v)

por preguntar, *escasa es su ciencia* ante los hombres". No temas disputar con sabios, porque tal vez el miedo te lleve al fracaso. No escribas más que lo mejor de lo que oigas, ni aprendas más que lo mejor de lo que leas, porque de lo contrario tu oído será como el cedazo, que expulsa la harina y retiene el salvado. El hombre recto es generoso con sus conocimientos, del mismo modo que las nubes lo son con la lluvia. Galeno dice: "El hombre generoso no envidia nada ni es avaro de cosa alguna en ningún momento" Y también¹: "El necio tiene apego a su ignorancia y es avaro de ella, creyendo que sabe". Como se dijo²: "La conserva y no la suelta y la retiene bajo su paladar".

Aplicarte a la lectura de los dichos de los antiguos, relee los versos de los Mutakallimūn, aprende de memoria sus mejores expresiones, de sus conceptos los más sensatos, de sus finalidades las más perfectas, distingue el verso débil del firme y la flecha que yerra de la que atina. Porque el maestro que domina, el de la postura sobresaliente, el brillante

(79)

(debe serte) preferible a los libros, salvo cuando no exista. Pues se ha dicho¹: "De igual modo que el espejo ha de ser más luminoso que quien se mira en él, el que instruye ha de ser mejor que el instruido". Galeno dice: "La mejor enseñanza es la que se oye de la boca o se ve con el ojo"; porque nadie puede llegar a ser piloto de una nave, ni entendido en ninguna técnica por medio de libros, por haberlo estudiado, aunque quien se fija en ellos con fatiga y celo consigue un provecho manifiesto, máxime cuando no se aburre ni tiene pereza en su estudio y en la comprensión de sus conceptos.

Platón tiene un dicho en el que nadie le ha precedido acerca de las cinco relaciones de creación que ha de haber en los objetos creados, y considera como lo más noble de ellas la ciencia de la pintura y la técnica del brocado, a la que hoy en día no se considera tal creación, excepto en que...² y la verificación de sus referencias. Sobre esto hay una tradición patente que introdujo Ishāq ben Sulaymān

(79 v)

al-Isra'īlī al final de su libro sobre los 'elementos' (al-ustūqussāt)¹, puedes leerlo allí. Y entre las frases célebres de nuestros antepasados -bendita sea su memoria²: "De la boca de los autores y no de boca de los libros", y en otro sentido³: "De su boca y no de boca de sus escritos". Se ha dicho⁴: "Si desconfías de tu inteligencia, enderézala con un hombre sabio y si no lo encuentras en persona, búscalo en un texto, es decir, en los libros"; observarás que no los recomienda sino después de que falte la persona, a pesar de que se ha dicho⁵: "Los libros son las conchas de la sabiduría que al abrirse muestran las perlas de la palabra".

Has de saber que la ciencia ha de ser sucinta concisión y acierto, juntamente con rápida respuesta. Se dijo⁶: "La elocuencia consiste en el significado correcto con el vocablo elocuente". Y también⁷: "La elocuencia es que no te equivoques y no seas lento". Además se dijo⁸: "La elocuencia es dar a conocer los temas pretendidos mediante vocablos comprensibles".

Dijo Aristóteles⁹: "La ciencia es la causa agente, la tinta la causa híllica, la escritura la causa figurativa y la elocuencia es la entelequia". Dijo al-Yāhiz¹⁰: "La técnica de la palabra es un objeto precioso, una perla

(80)

valiosa. Es el calibre de toda técnica, el gobierno de toda expresión y la balanza con que se evidencia todo según su peso. Es el filtro por el que se conoce la pureza de todo y su turbiedad. Es el apoyo de toda ciencia y de toda investigación es instrumento y modelo".

Y como quiera que la prosa y la poesía pertenecen a la técnica de la palabra, aunque no sigan el método de la demostración -según se ha dicho- quien opta por ellas ha de prestar atención a ciertos aspectos de la ciencia de la lógica, (sobre todo) al intentar determinadas cosas en esa técnica. Ya que la demostración es la medida por la que los sabios distinguen la verdad de la mentira, el acierto del error, lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, del mismo modo que el vulgo conoce por medio de los pesos y medidas (de áridos) y las medidas (de superficie) la capacidad de las cosas que se pesan, se calibran y se miden. La mayoría de estas cualidades las deriva la lengua hebrea de la palabra madad ('medir'): "Y sus medidas desde fuera de la ciudad", y en las medidas de superficie¹: "El hombre tenía en la mano una vara de medir", en las de grano²: "Y lo midieron con el ómer", "y él midió seis seor (de cebada)"³,

(80 v)

y en las de líquidos¹: "Quién ha medido con el cuenco de la mano el agua", "y aforar las aguas con medida"², "hom- bres altos"³; entre ellas hay medidas de capacidad y de altura, y se dice: 'alturas'. Las hay que son metafóricas⁴: "Les mediré su merecido", quiere decir: 'medida por medi- da'. En cuanto a⁵: "Y cuál es la medida de mis días"; quie- re decir en árabe: muddat ayyāmī ('la medida de mis días'). Como saben poetas y entendidos en prosodia, la equidad de las rimas y su composición (se consiguen) con el arte de la prosodia, que es la balanza de la poesía, porque, del mismo modo que se elaboró la ciencia de la gramática para los prosistas, así se desarrolló la ciencia de la lógica pa- ra encauzar el entendimiento. La lógica es el instrumento con el que la gente se auxilia en la búsqueda de la ciencia que necesita y por el que se guía a fin de conocer, por me- dio suyo, lo ignorado. Con su mediación se agrupa lo disper- so, se acerca lo lejano, se distingue el acuerdo de la dis- crepancia y se lleva a término la demostración por cuyo me- dio se hace patente la verdad en las partes polémicas. Esto es lo que se llama en lengua griega: 'Analítica', y consti- tuye el cuarto de los libros de Lógica, a causa del que fue compuesto todo lo que le precede con el fin de auxiliar y a- llanar.

(81)

Así pues, la demostración tiene por objeto facilitar el conocimiento cierto en cualquier cuestión que el hombre pretende saber, ya sea para emplearla entre sí y su alma, averiguando dicha cuestión, o bien para hablar de ella con otro o para que otro le hable. En cualquier circunstancia su objetivo es facilitar el conocimiento veraz, siendo éste el conocimiento incontrovertible y del que no puede el hombre apartarse, tener dudas u ocurrírsele contradicción, porque no le es posible al hombre pronunciar una sola palabra con sentido, a no ser que se trate de una de las diez categorías¹, como tampoco es posible que un nombre recaiga sobre cierto objeto sin que se refiera a algo; a su cantidad, a su género, a algo que lo determine, a su lugar, a su tiempo, a su acontecer o a su posición, a su acción o a lo que se puede hacer con ello. Se dijo²: "La ciencia es como el oro, mezclado con piedras y tierra mineral, y la Lógica es como el mercurio que lo sigue y se empeña en extraerlo y en reunir sus pequeñas

(81 v)

pepitas a las que el ojo no distingue sino cuando están juntas y agrupadas".

Rabí Sa^cadya Gaon¹ relaciona los 'Diez Mandamientos' con estas diez categorías, enlazándolos con ellas en el comentario del Sefer Y^esirah², con palabras que me convencieron. Dijo Galeno³ en el tratado primero de su libro acerca del 'Conocimiento de las enfermedades de los órganos internos' (Ta^carruf^c ilal al-a^cda' al-bātina)⁴: "La investigación de las cuestiones lógicas en todas las técnicas científicas es obligada, salvo en la ciencia médica que no necesita más que del nombre de género, especie, parte, propiedad y accidente, y el conocimiento de esto es rápidamente asequible". Has de saber -Dios te guíe- que leer versos de necios y contemplar la producción de los mediocres es como unirse a su esencia y relacionarse con sus personas; pues no se ve limpio el hombre de la grosería (adquirida) con su trato, de sólo una hora, con tratar a hombres de inteligencia correcta y raciocinio justo por largo tiempo, como dijo el santo⁵: "Mejor es topar con osa despojada de sus oseznos que con hombre (loco en su delirio)", porque la ignorancia es más pronta

(82)

para el hombre y más pegadiza a los caracteres. Y el pío antepasado dice¹: "El trato con los niños y el sentarse en la asamblea de los ignorantes sacan al hombre del mundo". Y se ha dicho²: "El mucho contemplar lo falso acaba con el conocimiento de la verdad".

He visto en las costumbres de Persia que un hombre sabio de entre ellos, cuando cometía una falta, era encarcelado en compañía de un ignorante, porque para él eso era peor que la cárcel, ya que parte de su ignorancia se le pegaba. Se dijo: "Todas dos causas cuya compañía se prolonga alcanzan un parecido en la medida de la proximidad".

El Filósofo dice³: "No te apegues al que es intensamente corrupto porque te pervertirá antes de que tú le conviertas a la virtud". Y Diógenes dijo⁴: "No andes en compañía del malvado porque tu naturaleza adquirirá mal de la suya sin que te des cuenta".

Esto es semejante a lo que dijo el sabio -sobre él la paz⁵: "No vayas en compañía de hombre colérico, ni con hombre furioso vayas, no sea que aprendas sus senderos y prepares una trampa para tu alma". Y se dijo⁶: "La impertinencia

de la mirada lleva a la vaciedad en la palabra y la vacuidad en la palabra va emparejada con la cortedad en la inteligencia". Y se ha dicho¹: "El que frecuenta las tertulias de los virtuosos y los lugares de reunión de hombres sensatos, (al tiempo que) es estudioso de los libros de los sabios, perfecciona su alocución, se le fortalece el entendimiento y mejora su cultura".

El sabio dice²: "La lengua de los sabios destila ciencia", y el pío antepasado dice³: "La conversación de los sabios necesita explicación". Para ser ignorante no se necesita más que dejar de aprender y para una corrupta exposición más que de una mala elección.

Le fue anunciada a un hombre virtuoso la muerte de un amigo suyo y dijo⁴: "Se ha roto la piedra de afilar de mi entendimiento".

Sumérgete, pues, en los mares del pensamiento y extraerás las perlas de la gloria. Apártate de la complicación, huye del habla altisonante y del decir inusitado, aléjate de lo raro, pues quien sigue los caminos jalonados evita los tropiezos.

Se ha dicho⁵: "El mejor verso es aquel en que se complacen los nobles y lo entienden las gentes del pueblo". Sean, para tu mérito, (tus versos) llanos, que no necesiten explicación, que su significado no precise aclaración. Pasa revista a las cosas mediante las que sabrás juzgarte

(83)

en toda forma poética, en distinguir lo erróneo y lo correcto, en caso de yerro. Pues el sensato 'no truena y luego riega'.

Se preguntó¹: "¿Quién es más poeta entre la gente? y la respuesta fue: El que es más correcto en la expresión y mejor en la inspiración". Se ha dicho²: "La mejor expresión es la más concisa y significativa y que no aburre". También se dijo: "El mejor dicho es el que entra por el oído sin pedir permiso". Y se ha dicho³: "No merece la palabra el nombre de elocuencia, hasta que la expresión no sea más rápida en llegar al oído del que escucha de lo que fue (en llegar) a la imaginación del que la compuso".

El poeta pasa por distintos estados, pues (a veces) la palabra le obedece y (otras) se rebela. Cuando obedece, es fácil encontrar motivo (para componer), pero si se le rebela se le hace imposible. Cuando se está preocupado no viene la expresión y por eso dijo uno⁴: "El estado de angustia impide la composición de poesía".

Dijo cierto hombre de los más sobresalientes⁵: "Yo, para la gente, soy el mejor poeta, pero en alguna ocasión me es menos costoso que me arranquen una muela que componer un solo verso".

Así, si estás preparado, dí

(83 v)

porque no te faltará tema, pero si te sientes con pereza, abstente, ya que no encontrarás camino para expresarte. Has de saber que contentar a los hombres es un deseo inalcanzable y librarse de ellos es un fin que no se consigue mas que de aquellos que miran con el ojo de la sensatez y juzgan con equidad. El límite de la equidad es el justo medio entre dos cosas, sin inclinarse hacia una de ellas. Los sabios, distinguiendo entre indulgencia y justicia, dijeron: "La indulgencia es sapiencia, la justicia es un modo de regir y es lo contrario de la injusticia¹, que es la tiranía"; pues se dice: "La balanza inclinada, es decir, injusta".

Y recitaron²:

En balanza de justicia que no se inclina ni en la medida de un grano de cebada, tiene cumplido testigo de sí.

Y en hebreo³: "No hagáis injusticia en el juicio", quiere (decir): 'injusticia en el juicio, inclinándose (con parcialidad)'. Acerca de esto se dijo⁴: "Es Dios fiel y sin perversidad"; quiere decir: 'no hay en El injusticia ni parcialidad' - por encima de lo cual está Dios.

Dijo Platón: "La justicia es el eje del mundo, ya que no se rige sino por sí misma". Y dijo: "La justicia sólo tiene una imagen, la injusticia muchas. De igual modo la imagen de la sensatez es única y la de la locura⁵ (tiene muchas) categorías.

(84)

Quien conoce el aspecto de la ignorancia es sensato¹, porque el ignorante desconoce la imagen de la ignorancia². Y se dijo: "El distinguir la ignorancia es mengua de ella". Toma precauciones respecto a la lengua de la gente, pues sus inclinaciones son muy ambiguas, y sobre cómo librarse de ella y cómo no, porque si cae el nadador al mar habrá de nadar.

Se ha dicho³: "El hombre, sin duda, permanece tras un velo, mientras no produce una poesía o compone una obra. Pero, (cuando lo hace) pone, de modo patente, lo que hay en el interior de su inteligencia en las manos de su gente, pero ésta es de diversas clases y la inteligencia de los hombres está bajo la punta de sus plumas"⁴.

Guárdate de los que tienen dos caras y dos corazones, de los hipócritas⁵ y los aduladores, pues el traje del embeleco está necesariamente cerca del de la mentira. ¡Huir, huir de las espinas punzantes!; éstos son los hipócritas que juntan el pretendido temor de Dios con el temor de la gente, pues aparentan renunciar al mundo, buscando dominarlo.

Son como el que pretende apagar⁶ el fuego con paja.

No te confíes sino al discreto, porque ya se ha dicho⁷: "La cabeza de todo bienestar es la inteligencia

(84 v)

y uno de los mejores instrumentos de la inteligencia es guardar un secreto". Así que no lo confíes más que a quien sea fiable y merecedor de él, ya que aquel a quien no corresponde esta descripción, te echará sus redes y extenderá (contra tí) su mano engañosa, te hará oír una palabra falsa, un verbo falaz, a fin de hacerte víctima de tu lengua y te dejará muerto por tu propia mano.

Se dijo¹: "Aquél cuyo pie resbala no se mata, pero aquél cuya lengua yerra perece". Platón dijo²: "Quien te alaba por virtudes que no hay en tí, mientras está satisfecho contigo, te criticará defectos que no tienes, cuando esté irritado contra tí". Y dijo: "Si te gusta lo que alguien describe acerca de tus virtudes visibles, mira qué se le ha escapado de tus defectos ocultos, y sea tu conocimiento de tí mismo más fiable para tí que las alabanzas de la gente". Hermes dijo³: "Al sensato no le permiten sus defectos alegrarse de sus virtudes manifiestas". Otro dijo⁴: "Quien ve los defectos propios se abstiene de opinar acerca de los de los demás". Dijo cierto hombre sensato: "No preguntes acerca de tu asunto más que a tí mismo, ni te escuches

(85)

a tí mismo más que en aquello que quede justificado por tu obra, porque tú te conoces mejor que nadie. No te dejes seducir por la palabra con que se te acoja en el momento en que necesiten de tí, porque la gente es hija del mundo; te aceptan cuando el mundo te acepta y te vuelven la espalda cuando te rechaza. Esta clase de gente no se avergüenza de cambiar de opinión, ni se abochorna de la inconstancia o de la mudanza (de criterio)". ¡Cuán lejos están del dicho de Sócrates¹: "Ojalá no llegue a vivir un día en el que alabe algo que reprobé o que repruebe lo que he alabado, pues ése sería el día en que mi capricho superase a mi inteligencia"!

Antiguamente² se dijo³: "Me refugio en Dios del enemigo que zascandilea, del contertulio correveidile y del amigo que alaba". Se dijo: "Que no te alegre lo que diga el envidioso, aunque sea bueno, ni te aflija lo que te diga el que te ama, aunque sea desagradable; porque el envidioso si ve un defecto lo propaga y si ve un acierto lo oculta. Si se está presenta elogia y alaba y si se está ausente afea y desgarras".

Dijo un poeta (de los árabes)⁴:

El mal, en el viejo barro, es un instinto,
que en todo espíritu tiene una vena latente.

Considera que la gente piensa de tí algo similar a lo que tú opinas (de tí mismo).

(85 v)

La conjetura¹ veraz es como la vista, y quien² no saca provecho de su conjetura no obtiene beneficio de su certeza.

Se ha dicho: "A aquel a quien la duda aflige, la certidumbre le acompaña y a quien menosprecia la ignorancia, le toma por amigo la sabiduría", se dijo³: "La opinión del hombre es un trozo de su inteligencia". Y dijo uno de los soberanos sabios⁴: "Si no conozco lo que oigo no puedo conocer tampoco lo que veo".

La definición de la certidumbre -para los Mutakallimūn- consiste en: Un conocimiento que se alcanza tras la duda o la conjetura; así pues, la hipótesis es lo que el espíritu imagina que tiene verdad o que no tiene verdad y no se debe juzgar lo imaginado como verdadero o falso, sin que den testimonio de ello las facultades sensoriales, sin que se tenga de ello prueba ineludible o lo exija la razón.

Relacionado con alabar demasiado los aciertos en la opinión dijo el poeta⁵:

No deis crédito a sus opiniones ni a sus afirmaciones,
porque lo desconocido le sirve de provisión,
y refugiaos en Dios de su pluma, porque son sus espadas
las de los envidiosos.

Y todas estas

(86)

palabras son metáforas, pero lo cierto es que la conjetura es una capacidad del alma que yerra y acierta. Volviendo a lo que decíamos. Ten precaución¹ con las voces que están próximas y con forzar las semejanzas de las que provienen de un mismo punto de articulación, pues esto se considera defecto en poesía y también (lo consideran malo) los músicos.

Ya has visto que se le afeó a quien dijo (el verso siguiente)²:

La tumba de Harb está en un lugar desolado,
no hay cerca de la tumba de Harb otra tumba³,

hasta el punto de que algunos pretenden que se trata de una poesía (escrita por) genios, por la cercanía en la semejanza de (las voces) que provienen de un origen único. Del mismo modo que hizo nuestro poeta cuando dijo⁴:

Concibieron sin que nadie comprendiera qué había en
su vientre,

¿quién puede comprender lo que hay en el interior
de los úteros?,

repitiéndose las letras⁵ labiales en este verso y logrando, en punto a fealdad, su propósito plenamente, porque las letras si se suceden de este modo se asemejan al fā'-fā' (tartamudeo), que es lo que hace el que repite la letra fā' en sus palabras, o al tāmtām (balbuceo) que consiste en repetir la letra tā'.

Sin embargo, la lengua hebrea⁶

(86 v)

lo permite sin embarazo; por ejemplo: Ben Nūn¹ (El hijo de Nun), Yarūs saddīq² (se acoge al justo), w^eōzel lō³ (y se gloria), me'eres zikram⁴ (del suelo su memoria), kī yeš seber⁵ (que había grano).

Y lo mismo cuando se trata de equívocos: "Donde habéis estado hoy de correría"⁶, "desparramaos"⁷, "los haré poco numerosos"⁸. Y lo que el texto sagrado permite, se considera lícito. Sin embargo, como nosotros en poesía imitamos especialmente a los árabes, estamos obligados a seguir sus huellas en lo que podamos.

Ya dijo Abū al-Walīd -Dios haya tenido misericordia de él- en el capítulo (dedicado) a la asimilación (idgām) de (el libro) Al-Luma⁹: "La articulación original es preferible a la asimilación" y puso como ejemplo la claridad a que exhortaban los antiguos¹⁰ en ambigüedades y equívocos, en relación a la lectura de la s^ema^c, como en: cal¹¹ l^ebabeka (sobre tu corazón), c^ešeb bešadka¹² (hierba de tu campo) y otras.

Y dijo también¹³: "Aunque la articulación original sea mejor, la contracción no está prohibida, pero es menos deseable". Y así mismo, la claridad es obligatoria cuando se parecen las letras, como en¹⁴: cⁱšbōt harīm (la hierba de los montes), l^ema^can tizk^eru¹⁵ (a fin de que recordéis), kī l^ec^olam hasdō¹⁶ (porque es para siempre su clemencia) y otros. Y de este mismo modo

(87)

se considera elocuente apoyarse¹ en el rā' (letra): har^e-
cimah² (mostrarse impresionada) y en el sād : has^efīrah³
 (la corona)⁴. También puede ser correcta la duplicación
 de lo que se teme resulta equívoco, como en el caso del
tasdīd (duplicación) del qāf: b^eyiqq^erōtēka⁵ (a tu encuen-
 tro), īm yiqq^ereka⁶ cawon⁶ (incurrirás en responsabilidad),
miqq^edaš Yahveh⁷ (el Santuario, Señor).

Repetir una palabra, en nuestra lengua, está permitido,
 a condición de que cambie la pronunciación (del vocablo),
 más aún, para algunos entendidos⁸ es elocuente y retórico,
 por ejemplo: "¿Quién lo ha hecho y realizado?"⁹, "lo he
 creado, formado y hecho"¹⁰, "para que vean y conozcan y
 adviertan y comprendan a la vez"¹¹; entre los maestros
 hay quien afirma que 'lo he creado' indica la caída del
 esperma, 'lo he formado' indica la composición de los miem-
 bros y de las venas, y que 'lo he hecho' se refiere a la
 piel, pero esto es una exageración por parte del que lo
 dijo, porque lo que verdaderamente se pretendía es corro-
 borar, (como en): "Cansado y agotado"¹², "expiró y murió"¹³,
 'expiró era suficiente, sin decir 'murió'¹⁴, "y será impu-
 ro hasta la tarde"¹⁵, es suficiente sin decir y 'será puro'. Mas
 no es igual en el caso de: "Y quedarán vuestras mujeres viu-
 das y vuestros hijos huérfanos"¹⁶, ya que se equivoca quien
 dice que se puede aceptar que al decir:

(87 v)

'quedarán vuestras mujeres viudas' se puede prescindir de mencionar: 'y vuestros hijos huérfanos', porque puede haber madre sin hijos e hijos sin madre.

Algunas de estas voces se individualizan y se fija su significado, por ejemplo: "No dabas agua al desfallecido"¹, (desfallecido) con el significado de 'sediento', pero puede aplicarse a 'hambriento': "Pues estoy desfallecido (de hambre)"². Se ha dicho: "Y el vino para el que desfallezca en el desierto"³, en lugar de hassame (sediento), o tal vez 'hambriento', porque el vino quita el hambre.

Como en el dicho: "Por favor, dad unas tortas de pan a la gente que me sigue, porque están cansados"⁴.

"Que había expirado Aarón"⁵, se repite en otros pasajes, por ejemplo: "Yahveh es la parte de mi herencia y mi copa y eres tú quien sostiene mi suerte"⁶ y éstas son cuatro palabras que se repiten con el mismo significado, como en el añadido del yā en: m^enat helqī (parte de mi herencia). De aquí que lo encontrase aceptable quien dijo en su poesía⁷:

Elevado eres tú sobre todo canto y canción.

Y se ha dicho⁸:

Descubierto permanecerá sin turbante ni tocado.

Sīr y šīrah (canto y canción) y sanīf y misnefet (turbante y tocado) son una misma cosa; todo ello redundando en lo ya mencionado.

Lo acertado en poesía es la concisión, pues para

(88)

los poetas¹ árabes es insatisfactoria (la redundancia), siendo censurado el dicho de quien dijo²:

Perfumó la casa, al ser mezclado con el agua (el vino), arrebatando el fulgor de la llama,
porque el autor hubiera podido prescindir, al mencionar la mezcla, de (citar) el agua, ya que no puede ser sin ella. Y consideraron acertado el dicho de otro³:

Y perfumó la casa, al ser mezclado (el vino),
como se respira el arrayán por la nariz.

Las más de las veces que, entre nosotros, se menciona la mezcla (del vino) se prescinde de mencionar al agua y en esto consiste la verdadera concisión. Por ejemplo: "Mezcló su vino"⁴; "llenó de mixtura"⁵; "del vino que mezclado"⁶. Mas quien interpreta: "toda (clase) de piedras eran tu vestido"⁷ del mismo modo, disparata, pues es más correcto que se trate de 'tu aprisco'⁸. Ambos dichos son uno sólo en relación a la mezcla de fluidos y a la de sólidos: "Adulterado con agua"⁹, viene con el significado de 'mezclaje', pues ves que está construido según: "Tu plata se convirtió en escoria"¹⁰, sin que exista raíz posible para este vocablo en la lexicografía que conocemos, pero los antepasados lo emplearon mucho.

Para los árabes al-muhl (minerales en fusión) es al-^cakar (residuo) y se llama ^cakar al poso del aceite.

La lengua puede ser más explícita o más concisa. Dijo (ella):

(88 v)

"Los leñadores y los aguadores"¹; "desde tu leñador a tu aguador"² y es completo el significado aún suprimiendo mayim (agua) y cesim (leña), como hizo cuando dijo: "He aquí que para los que se ocupen en cortar madera daré sustento"³; y dijo: "Al momento (de la salida) de las aguadoras"⁴; "y dió de beber a todos sus camellos"⁵; "de lo que saquen los criados"⁶.

El paralelismo está muy cerca de esto, por ejemplo: "Huerto cerrado, fuente sellada", de manera que el nun de gan (huerto) está sustituyendo al lam, lo que resultaría el singular de galim (fuentes).

Este mismo paralelismo se encuentra en lengua hebrea en otros aspectos, como en el dicho: "Bendita Jael entre las mujeres, esposa de Jéber el quenita, entre las mujeres que están en la tienda sea bendecida"⁸. Y dijo: "Yahveh nos ha recordado, bendecirá, bendecirá a la casa de Israel, bendecirá..."⁹, primero pretende generalizar, luego particularizar. "Los cielos son los cielos de Yahveh"¹⁰, lo primero es un tema, lo segundo un calificativo, como si se tratase de la estancia de Yahveh o su sede, como cuando dice: "El que habita en los cielos"¹¹. "Yahveh es Yahveh, Dios clemente y misericordioso"¹², lo primero es un nombre y lo segundo, con cuanto le sigue, un adjetivo.

La lengua hebrea deriva

(89)

algunos nombres de otros, como en el dicho¹: "No se da a cambio de ella oro macizo"; de "oro acendrado"² y de la palabra paz (oro)³: "El oro de Ufaz"⁴, según afirman algunos sabios. De igual modo los árabes (dicen): "Noche nocturna" para la intensamente oscura.

Hay hermeneutas que consideran: "(Vete) de tu país, de tu patria, de la casa de tu padre"⁵ como nombres sinónimos, con un solo significado, pero esto es erróneo, ya que 'tu país' se refiere al país de Kūt⁶, Ur de los caldeos, y 'tu patria' es su ciudad y 'la casa de tu padre' es su casa y su familia, porque la sinonimia tiene otro valor. Por ejemplo los nombres del león, que son sinónimos para un mismo objeto sin distinción, como cuando dijo⁷: "El bramido del león y la voz del leopardo y los dientes de los leoncillos se quiebran; el león parece por falta de presa y los cachorros de la leona se dispersan", siendo todas ellas (voces) convencionales, pero que no tienen derivación para nosotros. El texto ha reunido varias como 'leones'⁸, 'leoncillos y leonas' y la gente ha recopilado el resto, según ese modelo, por causa de la imagen poética, no por su realidad.

Lo mismo ocurre con

(89 v)

las clases de langosta¹: "Lo que dejó el 'gazam' lo devoró el 'arbē'"² y todas ellas son convencionales, pero algunos comentaristas consideran arbeh y gazam derivaciones de 'abundancia' y 'certar', lo que entra en el capítulo de lo posible.

Algunas gentes creen también que los nombres del sol y de la luna son sinónimos, pero esto no es así, sino que entre ellos los hay derivados, los hay que son convencionales y los que son adjetivos antonomásticos, sujetos a las reglas del nombre. Entre las voces convencionales están šemeš y heres (sol), o bien haharsah (el sol)³. Entre los adjetivos antonomásticos está hammah (ardiente) por su calor.

Entre los árabes también se llama al sol dukā', yūhā y al-gazāla (gacela), y dicen: gazālat al-sahar (la gacela del amanecer) y nosotros (decimos): 'La cierva de la aurora'⁴ oración con la que se pretende ensalzar el momento en que rompe la aurora, al darle este nombre, lo cual es una aproximación elegante.

Entre las voces convencionales como nombres de la luna tenemos: sahar, en el Targum aparece sihra' y entre los árabes sāhūr (halo lunar). El nombre l^ebanah es un adjetivo antonomástico por su blancura, sujeto a las reglas del nombre, de igual modo que 'Los Montes del Líbano'

(90)

lebanōn, porque están blanqueados por la nieve¹.

El sol, para nosotros, tiene género femenino: tizrah hašem² (sale el sol), šemēs zar³hah³ (sol brillante); las menos veces masculino: šemēs yada^c m^obō^o'ō⁴ (el sol conoce el punto de su ocaso), hašemēs yasa^c al ha'ares⁵ (el sol salió sobre la tierra). Y es una palabra determinada con ha o sin él, porque no dicen los árabes sams^{un} kabīrat^{un} (un sol grande) y lo mismo ocurre con yareah y hayareah (luna y la luna), ambas son determinadas. šemēs b^ogib^o on dōm w^o-yareah b^ocemeq^o 'ayyalōn⁶ (Sol, detente en Gabaón, y tú Luna, en el valle de Ayyalón).

Esto mismo ocurre en lengua árabe: ¡Oh sol y oh luna! (yā avvatuhā al-sams yā avyuhā al-qamar). Todos estos nombres o su mayoría, no se encuentran en plural en los textos y cuando los ponen en plural los poetas, como en: gereš y^orahīm⁷ (los renuevos de las lunas), que es el plural de yareah, se trata de una falsedad. Por eso se le ha llamado al 'creciente' yareah por tener su orto al principio del mes según dicen; pero esto no es aceptable porque el singular de y^orahīm es yarah, y yareah, nombre de la luna, no tiene plural. Los que nos contradicen alegan que ésta es su derivación, pero es falso.

Igual ocurre con los nombres del vino, pues yayin (vino) es una voz convencional, semejante a

(90 v)

sōbe' (vino), sob'ek mahūl bamayim¹ (tu vino adulterado con agua), lo mismo que hōreš y bōqer (vino). Los árabes dicen sabīyyatuka, esto es 'tu vino'. w^enisb^eah šekar² (bebamos hasta emborracharnos), 'al t^ehī b^esob'ē yayin³ (no estés con los borrachos de vino) y éste es declinable. Entre los nombres está también asīs (jugo), un adjetivo antonomástico derivado de: w^{ec}asōtem r^eša^cim⁴ (hollareis a los impíos) y el nombre šekar (licor) que se aplica a toda clase de bebida embriagadora de uva o de otro tipo. El arameo lo precisa más aún cuando dice de ello: hamar y m^erawwē⁵. Acerca del nazīr (nazareo): miyyayin w^ešekar yazzīr⁶ (de vino y bebida embriagadora se abstendrá); quiere decir de vino nuevo y añejo, pues no hace distinción, mikol 'ašer yese' migefen hayayin⁷ (de todo lo que sale de la cepa del vino). Y también tīroš (mosto) es un nombre usual, que se emplea con mayor frecuencia significando 'jugo', llamándose así a la uva madura que está próxima a convertirse en mosto: ka'ašer yimmase' hatīroš ba'eškōl⁷ (como se encuentra el zumo en un racimo). Lo mismo ocurre en: semah b^elī ya^caseh qemah⁸ (lo germinado no hará harina), según quien (a qemah) le da el significado de 'harina', pues hay quien lo cree uno de los nombres del trigo, describiendo su estado final. De igual modo es: ūl^{ec}awwet moznē mirmah⁹ (y para ladear balanzas fraudulentas), esto es, en lo que acaba lo que no tiene otro fin

(91)

(discernible) l^ohōšī' lehem min ha'ares¹ (para sacar pan de la tierra), como en: wayese' ya^c aqob mibb^e 'er šaba^c wayelek haranah² (salió Jacob de Bersabé y marchó a Harrán), término de su búsqueda.

En el caso de kerem hamer (viña de vino), uno de los maestros³ pretende que se trata de nombres convencionales y no derivados, pero esto no es así, pues se trata de un adjetivo antonomástico derivado de al-humra (rojez)⁴, lo mismo que w^oyayin hamar⁵ (vino rojo), vocalizado con games y patah, porque tiene la forma de un verbo en pasado y porque el color más frecuente del vino es el rojo. w^ohaklilūt enayim⁶ (y el brillo de ojos), es una expresión que tiene el mismo sentido, es decir 'el enrojecimiento de los ojos' causado especialmente por la bebida.

Los nombres del vino en árabe son numerosos, más aún,⁷ exceden el centenar, siendo la mayoría de ellos derivados de sus efectos, de su cantidad, su calidad, sus propiedades y géneros.

Nuestros sinónimos que tienen el mismo significado pero distinto vocablo son muy numerosos, como por ejemplo: coseq y gazel (expolio y hurto). Algunos sabios piensan que su naturaleza es una, como en el dicho: w^ohissilū gazul miyad coseq⁸ (y libraron lo robado de mano de quien lo robó), y es lo mismo que si hubiera dicho casuq. El Texto (sagrado)

(91 v)

los asocia, muchas veces, al mencionarlos, por ejemplo:
c^aam ha'ares c^aasqū c^aoseq w^egazlū gazel¹ (los habitantes
 del país cometieron rapiñas y realizaron hurtos).

De igual modo nešek y tarbīt (usura e interés) los aso-
 cia el Libro porque su naturaleza es idéntica: et kasp^eka
lo'titten lō b^enešek ūb^emarbīt lo'titten 'okleka² (no le
 darás tu dinero a usura ni por interés entregarás tu ali-
 mento), sin precisar a cada uno su propiedad, de manera
 que nešek se puede aplicar a keseš (dinero) y el tarbīt
 a 'okel (comida), sino que el sentido es que no se cometa
 usura ni en dinero ni en comida, pues lo que se quiere de-
 cir es: 'Tu dinero y tu comida no los des por interés'.
 E igualmente: baneseš natan w^etarbīt laqah³ (quien presta-
 re con usura y tomare con interés) sin diferencia entre
 ambos, sino que el sentido es el mismo, aunque se diferen-
 cian en el vocablo.

En la jurisprudencia no existe entre gezel y c^aoseq y entre
nešek y tarbīt más que una leve diferencia que se refleja
 en el dicho: lammah hilleqū hak^etob la^cabūr c^aalaw bišnē
lawīn⁴ (¿por qué separaron en el escrito?, por excluirlo
 con dos prohibiciones), que quiere decir: 'No explotarás
 a tu prójimo'⁵. Para algunos sabios la verdad del origen
 de nešek está en la expresión: w^ehū'k^enahaš yiššak⁶ (y él
 es como serpiente que muerde), en sentido metafórico, sig-
 nificando: 'muerde en el dinero', y opinando que nešek se
 aplica al numerario

(92)

y marbīt a los comestibles y las mercancías.

Todo esto constituye una parte mínima de lo mucho que existe acerca de este capítulo. Únicamente te doy una visión indicativa, porque se trata de una de las cosas que necesariamente ha de conocer el poeta y dominar para que las use en el sitio adecuado.

Volviendo a lo que decíamos. Caso de que sea posible introducir cantidad de significados en pocas palabras, (sin duda se lograría) el objetivo procurado y una sorprendente elocuencia, (pues) forma parte de los ocho¹ aspectos que elogia el Filósofo entre las virtudes de la poesía. Así, vemos como Ibn al-Taḡāna² introduce los dos significados, 'deseo' y 'temor', en una fracción (de verso)²:

¿Acaso tu gloria puede existir sin pánico ni deseo?
Ibn Gabirol le usurpó este significado o coincidió en él por casualidad, pero fue totalmente incapaz de tal concisión, pues hubo de introducirlo en dos versos, aunque fuera aquello en que lo imitó punto de excelencia, dijo³:

No creas que con gran esperanza expongo mi oración
ante tí,
ni que es porque mi corazón te tema, aunque tus ejércitos sean las estrellas del cielo.

(92 v)

Si decides utilizar un concepto en el que te han precedido, sé elegante al escogerlo y añádele o menguale, ya con una adición que no estrópee el concepto, ya con una mengua que no lo envilezca, porque el límite del aumento está en excederse más allá de lo necesario y el límite de la mengua es quedarse corto en lo necesario; la perfección es lo que se considera necesario. Aunque la perfección, en realidad, es uno de los atributos del Creador -glorificado y ensalzado sea- y cuando se refiere al hombre (es) metafórica.

Respecto a los argumentos de los plagiarios en poesía, al-Yāhiz¹, uno de los principales entre los Mutakallimūn, dijo: "No he conocido poeta que haya innovado una comparación acertada, un concepto peregrino o una expresión inventada, sin que tras él no haya venido otro poeta a plagiarle en todo o en parte".

Aunque² si cambian la expresión o el metro, no será el predecesor más digno que el sucesor, ya que éste lo puede desmentir y decir que se le ocurrió a él primero, sin que se le pueda refutar con pruebas.

El Filósofo dijo: "No os adorneis con palabras prestadas, a no ser que la materialidad

(93)

de vuestros préstamos convenga a lo que de vuestras naturalezas proviene".

Si te decides a pasar algun concepto del árabe al hebreo, toma el carácter y el sentido, sin traducir las palabras vocablo a vocablo, porque no todas las lenguas se parecen -como ya se ha dicho- y lo mejor es que, si lo expresas, lo hagas con la palabra más perfecta que encuentres en su lengua y, si no se te ocurre, prescinde de ello, porque muchos silencios son mejores que hablar. Quien habla y lo hace bien, si calla hará bien, mas no al contrario.

Se dijo¹: "No recibe nada mejor el hombre que la inteligencia natural. Si está privado de ella, el silencio prolongado y si le faltan ambos, más segura le será la muerte". Otro dijo²: "No hay bien en la vida más que para uno de dos hombres; o bien un sabio que hable o bien un necio que atienda". También se ha dicho³: "Un tartamudo callado es mejor que un tartamudo que habla".

La diferencia⁴ entre callar y la tartamudez consiste en que, callar es sujetar la lengua para que no hable, a sabiendas, y la tartamudez es la retención en el habla, acompañada de ignorancia.

Se dijo⁵:

(93 v)

"Hay acciones que son omisión y omisión que es acción". También se dijo¹: "Procura más oír que hablar". Y el Santo dice²: "Incluso el necio que se calla es tenido por sabio". Se preguntó³: "¿En qué consiste la piedad? y la respuesta fue: Si tienes dudas en un asunto, déjalo". Dijo el Filósofo: "Dejar de hacer toda cosa buena es mejor para mí que hacer una sola mala". Dijo el sabio de occidente⁴ -Dios tenga misericordia de él: "Quien calla es salvo y quien escucha, sabe". O dijo: "Resultó beneficiado", pero estar a salvo es más que el beneficio, porque la salvación es la raíz y la riqueza, la rama.

Se dijo⁵: "Si la palabra fuera plata sin duda el silencio sería oro". Todo esto se dijo para criticar a los que son prolijos y charlatanes. De otro lado, silenciar una verdad es una estupidez y una necedad, ya que forma parte esencial de nuestro modo de ser que la necesidad de hablar y de actuar sea mayor que la de silenciar y omitir.

Se ha dicho: "No todo silencio es mejor que toda palabra", por el contrario se sabe que, en general, la palabra es preferible al silencio sin más.

(94)

Porque, ¿cómo habría de ser el silencio preferible, cuando su provecho apenas excede a su propio dueño, mientras el provecho de la palabra es general y particular? Los narradores no cuentan el silencio de los que están callados como narran las palabras de los que hablan.

Las ocasiones de silencio loables son escasas, en cambio los provechos laudables de las palabras son numerosos. Se dijo: "El prolongado silencio le aprisionó", como se dijo: "Dejar de moverse es un impedimento, pero al dejar de decir mueren los pensamientos y el alma se entonetece, se corrompe el sentido. Pues, cualquier miembro al que se impida el movimiento y ejercitarse en el uso para el que fue creado, sufrirá invalidez en razón de aquel sentido".

Un secretario decía: "Yo el jueves tengo mejor letra que el sábado".

La retórica¹ no lo prohíbe, pero sí prohíbe los añadidos que conducen a una mengua (de sentido).

Su poeta dice²:

Cuántas veces ves a uno callado al que admiras y,
al hablar, gana o mengua.

Volviendo a lo que decíamos. Si te alargas en una composición, no te excedas

(94 v)

llevándola hasta sus últimas consecuencias, porque, tal vez, se te haya ocurrido una rima floja con la que estropees toda la gasída. La gente no se para más que en las equivocaciones, ni observa más que los fallos.

Si compones un poema, con alguno de los modos que se emplean para los versos galantes, aborda tu propósito; elogio o vituperio, con una transición en la que no aparezca ruptura. Se dijo: "El poema es como el cuerpo humano"¹ en relación a la unión de unos miembros con otros, así, cuando uno se separa del otro deja en el cuerpo una debilidad que acaba con su belleza". Dijo otro: "El poema ha de ser como una carta"² cuyos extremos son armoniosos, pero si te guardas de esto o cosa semejante, concordarán³ los primeros y segundos hemistiquios de tu poema y enlazarán sus metáforas con los fines (propuestos)". Ello es lo que significa la 'transición'⁴, que ocupa su puesto entre los recursos de la retórica, como lo has de ver en el lugar correspondiente de este tratado.

Sean los comienzos de tus dichos,

(95)

por la fluidez de los vocablos, semejantes a los finales, e incluso, si es posible que los finales sean más firmes, sería mucho mejor, ya que la marcha de las cosas se juzga por sus conclusiones.

La gente es de dos clases¹; una, aficionada a los poemas por la belleza de su comienzo, que elogia a quien así los hace y otra, aficionada a preferir la excelencia de los cortes y el final, y elogia a quien los hace así. Pero, yo digo que si ambas cosas concuerdan, es más hermoso y completo. Y si se te ocurre un verso sorprendente o se te presenta un concepto peregrino, ingéniate el encontrarle un hermano semejante o muy parecido que le sea equivalente o parejo, a fin de que no se diga que fue por casualidad, que ocurrió sin pretenderlo o que se trata de 'un disparo² sin arquero'.

Dijo uno, jáctándose ante su compañero³: "Yo digo cada verso con su hermano y tú dices cada verso con su primo". Dijo otro⁴: "Yo digo a cada momento un poema y tú lo dices cada mes. Y le contestó: Yo no obedezco a mi demonio

(95 v)

como tú obedeces al tuyo".

El eje, alrededor del cual gira el molino de la palabra, consiste en despojarse del traje de la vanidad y apearse del carruaje de la soberbia, guardándose de encontrar perfecta la propia expresión y de jactarse excesivamente de lo dicho. Porque el corazón es débil, el dominio de las pasiones fuerte y la entrada del muñón¹ del diablo, silenciosa. Se ha dicho: "El que no es engreído se justifica y quien está pagado de sí se pone en evidencia". Se dijo: "Al que es enemigo de sí mismo, Dios le guarda del aborrecimiento". Se ha dicho²: "El pagado de sí se ve mejor de lo que es, resultando su alegría por ello falsa". Dijo un asceta³: "Dios creó el Paraíso y le dijo: Tú estás prohibido para todo el que se ensalza".

Se le preguntó a Hipócrates⁴: "¿En qué es mejor tu ciencia que la de otro? y dijo: En saber que mi ciencia es poca". A otro se le preguntó⁵: "¿De qué cosa sabes?, dijo: Yo sé que no sé". Se ha dicho: "La ciencia que consigas es como una milla en el mar o

(96)

el aroma de un fruto".

Otro dijo: "La opinión se encuentra en el seno de la inteligencia y la pasión en el ámbito del cuerpo". Si se curara¹ de pasión, quien la padece, escogería no sentirla. El Filósofo dijo²: "La superioridad de la razón sobre la pasión está en que la razón te hace dominar el tiempo, mientras la pasión te hace esclavo de él. La reflexión ha de ser más querida que la precipitación". Pitágoras dice³: "Reflexiona antes de hacer, para que no te echen en cara tu acción".

Los Mutakallimūn definen la reflexión como 'enviar la opinión a las ideas'.

Se dijo: "Es poeta quien consigue unir la narración a la reflexión". Dijo uno⁴: "El colmo de la felicidad está en la pasión acorde con la razón". Y dijo: "Antes de tirar se empluman las flechas", y también se ha dicho: "se llenan las aljabas"⁵.

Dijo el sabio⁶: "No busques la ciencia con rapidez, más bien pretende perfeccionarla, porque la gente no pregunta 'en cuánto tiempo se hizo esta construcción', sino que se informa acerca de la solidez de su fábrica. Por eso, mejora tus expresiones y ten paciencia".

La paciencia⁷ es de dos clases: Una, para aguantar sin lo que te gusta; otra, para sufrir lo que odias.

(96 v)

Así que, ten paciencia para prescindir de lo que amas, en aquello a lo que te invite la pasión, y sé paciente con lo que odies, en lo que te obligue la razón. Porque la holgazanería¹ es también de dos clases: Debilidad al pretender algo, aún dentro de lo posible; celo en buscarlo, cuando está fuera de alcance.

A cierto hombre importante se le preguntó acerca de la inteligencia y contestó²: "Se trata (de reunir) varias medidas; un tercio está hecho de paciencia y los otros dos de aparentar descuido". Acerca de la paciencia con los conceptos el sabio dijo³: "Los planes del diligente sólo ganancia producen, mas todo precipitado (consigue) solamente indignancia". Se ha dicho⁴: "Lo bueno de la poesía es lo añal y revisado". A las grandes⁵ (poesías) doradas⁶, perfeccionadas, se las llama 'añosas', es decir, aquellas por las que se ha esperado un año para perfeccionarlas. El nombre mudahhabāt viene de dahab (oro). Alguno de nuestros ancianos⁷ dice del Miktaṃ de David⁸ que está tomado de ketem 'ofir⁹ (el oro de Ofir), que es uno de los nombres sinónimos de oro como baser, paz y otros; también está tomado c edūt l'asaf¹⁰ de w'ec adīt c adī¹¹ ('un testimonio de Asaf' de 'te adornaste con aderezos').

Volviendo a lo que decíamos. Muéstrale tu escrito a un amigo que esté a salvo de tu influencia¹², que sea veraz contigo o que (puedas) decir que tú eres él

(97)

y que él eres tú, con la sola excepción de que son dos cuerpos llevados por un alma¹, aunque esta cualidad es más difícil de encontrar que el azufre² rojo.

Se dijo: "El amigo es algo que se busca³ y no se encuentra".

El Filósofo dijo⁴: "El consejo es descanso para tí y cansancio para otro". Se dijo⁵: "El sensato pide consejo, pasando revista a las opiniones según su propia opinión y midiendo unas con otras, a fin de quedarse con la más acertada". Se ha dicho⁶: "El hermano es pariente del cuerpo, pero el amigo es pariente del alma". Se dijo: "El parentesco del cariño es mayor que el parentesco por nacimiento". Y dijo⁷: "Cuántas veces tienes un hermano que no te lo ha parido tu madre". Dijo el sabio⁸: "Hay amigo más unido que un hermano". Y se dijo⁹: "El amigo es el más íntimo de los hombres y una educación (pareja) es el linaje más estrecho". Dijo Sócrates¹⁰: "El amigo es otro tú, pero distinto de tí". Diógenes dijo¹¹: "El amigo es un corazón que engloba a dos cuerpos". A uno se le preguntó¹²: "¿Quién es el amigo? y contestó: Aquel que te procura aunque el destino te sea adverso". Se dijo¹³: "En las calamidades se conoce al amigo".

(97 v)

Y Sócrates dice¹: "El mejor de los amigos es el que evita a su amigo más situaciones de error, y el de mayor virtud es aquel que hace inútiles a los otros cuando está ausente y prescindibles cuando está presente. Y el peor de ellos es el que no es amigo en la desgracia ni enemigo manifiesto".

Se dijo²: "No seas amigo de los hombres, salvo de quien te muestre que no puede prescindir de tí, aunque tú estés más necesitado de él y, si cometes alguna falta contra él, perdona y haga como si hubiera sido él el culpable y, si le haces mal, que sea como si él lo hubiera hecho".

Se ha dicho³: "El amigo es como un remiendo en tu ropa, búscalo de su color".

Y se recitó⁴:

Si dife~~r~~imos en el linaje, nos une la educación
que pusimos en el lugar del padre⁵.

Dijo⁶: "La relación de los cuerpos entre parientes es distanciamiento si no la acompaña la relación entre los corazones".

Así pues, esfuérzate en conseguir un amigo cuyo carácter sea próximo al tuyo, que no sea incompatible con tu manera de ser, que se amolde con rapidez a tu forma de ser, porque la amistad supone una relación que no se lleva a cabo entre personas de diferente carácter, ya que los contrarios no están en paz.

Los contrarios son de dos tipos: Uno de ellos

(98)

es aquel en que no existe término medio, como la salud y la enfermedad, la sabiduría y la ignorancia, ya que si una se quita la otra se afianza; así, la salud y la enfermedad son los contrarios del cuerpo, la ciencia y la ignorancia los contrarios del espíritu. El segundo tipo de contrarios es aquel que tiene entre ambos (extremos) término medio y es de dos tipos: Uno, en que el término medio tiene nombre, como la negrura y la blancura, que son contrarios y entre ambos están lo rojo y lo verde, y otro, en que el término medio no tiene nombre, sino que se conoce por la negación de los extremos, como cuando dices: 'Esto no es ni elogiable ni vituperable'.

Los contrarios en lengua hebrea¹: "¿Es fértil o estéril?", "¿es buena o mala?"², "si es fuerte o débil, escaso o numeroso"³, y de lo que entre ambos es el término medio: "aventaja la luz a las tinieblas"⁴. Y en hebreo (se dice)⁵: "Conocido de Yahveh, ni será día ni será noche", y (en este caso) se dice que es 'sombrio'. De casos en que el término medio no tiene nombre⁶: "Hablar con Jacob, ni bien ni mal"; esto es, ni bueno ni malo.

Volviendo a lo que decíamos. Y si te ofrece un sincero consejo este

(98 v)

amigo, desinteresadamente, acéptalo de él con gozo y alegría, correspóndele con gratitud y agradecimiento y escúchale como escucha el hijo a su padre o el discípulo a su maestro o el súbdito a su señor.

Se dijo¹: "El principio de la sensatez es pedir consejo a alguien sensato y acatar sus órdenes". El Sabio dice²: "Zarcillo de oro y alhaja de oro fino es amonestador sabio a oreja atenta", pero es al revés, (su significado primero es:) 'Un sabio amonestador', porque ambos están contruidos según: 'oro y alhaja de oro fino'.

El Filósofo dice³: "El silencio es el principio de la sabiduría, el segundo paso es atender, el tercero aprender y el cuarto actuar. Cuantas más gracias des a tu amigo, más te seguirá dando buenos consejos". Sócrates dice en su 'Testamento'⁴: "Así como la pasión es la cumbre del amor, de igual modo el buen consejo es la cumbre de la amistad".

Dijo cierto hombre piadoso: "Dios tenga misericordia de quien⁵ nos presente nuestros defectos". Se dijo: "Es tu amigo aquel que te presenta las cosas que te hacen llorar y no, las que te hacen reír y no des crédito al amigo seducido por tí, porque tal vez le ciegue

(99)

su amor por tí, para ver tus defectos". El amor nubla la vista de la razón¹. Según otra versión: 'el ojo del inteligente' y 'el ojo del que está complacido'², ante cualquier defecto es corto de vista, para transmitirte los dichos de los envidiosos. Y si el amor ciega ante las cosas malas, el odio también ciega ante las buenas.

Cierto hombre ilustre había hostigado a sus enemigos, provocándoles y sacándoles chispas a fin de que proclamasen sus defectos que le ocultaban y, si distinguía alguno de éstos en su espíritu, procuraba enmendar su carácter para librarse de él. Y cuando le era difícil cambiarlos, aplicaba resoluciones racionales para dominarlos completamente. Así dijo³: "Obtengo más provecho de mis enemigos que de aquellos que me aman, aunque los amigos sean más limpios de espíritu y de corazón más puro". El ilustre Galeno dice⁴: "Los buenos sacan provecho de sus enemigos" y menciona cantidad de cosas provechosas que adquirió en su carácter a causa de un enemigo que tuvo.

Dijo Platón⁵: "Los enemigos del hombre, en algunas circunstancias,

(99 v)

tal vez le sean de mayor utilidad que sus hermanos, porque le hacen ver sus defectos y así él puede desecharlos y, temiendo sus malicias, vigila a su alma y la contiene". En cuanto a los envidiosos, vengarse de ellos es factible y denunciarlos no es imposible, si añades grandeza a tu ánimo, solidez a tu religión, protección a tu hombría, solicitud hacia tu sabiduría y templanza en tus necesidades, entonces, los abrasarás con el fuego de su envidia y los martirizarás con sus enfermizos pensamientos para que ellos, forzados, divulguen tus loas y hagan correr tu gloria a su pesar.

El colmo de la envidia es que un hombre sienta tristeza por la fortuna de otro. En la sabiduría de la India: "Los hombres ignorantes envidian a los sabios, los innobles envidian a los honorables y los peores a los mejores". Y se dijo, resultando más convincente: "La más justa calamidad¹ del mal es la envidia, pues su primer castigo es para quien la tiene".

Y dijo su poeta²:

Si Dios quiere divulgar una virtud oculta le depara
una lengua envidiosa;

(100)

si no fuera porque el fuego se propaga a lo que tiene cerca, no se conocería el buen olor del sándalo. Volviendo a lo que decíamos. Que no te lleve el deseo a asegurarte poco, pues ya se ha dicho: "El deseo tiene dos extremos; en uno de ellos está el ansia y en el otro el arrepentimiento".

Dijo el sabio acerca de las naturalezas: "Quien obedece al deseo pierde su salud". Dijo Ptolomeo: "El amor y el odio apartan al pensamiento del acierto, la presunción del alma empequeñece al hombre grande y contentarse con lo que se posee engrandece al humilde; el acierto está en el justo medio de ambas cosas". Entre los proverbios de los árabes: "La pasión por las cosas ciega y ensordece"¹. Y demostró Platón con argumentos de la razón que en el hombre había un alma irascible y que aquello con que anhelamos es distinto de aquello con que nos irritamos, ya que no se trata de una sola cosa en realidad, simple no compuesta, que desea el objeto y lo odia, sino que es absolutamente preciso que lo que desea sea distinto de lo que impida, porque el que desea tiene placer y el que impide, dificultad.

Y el placer² según los sabios

(100 v)

consiste en apartarse de esta (dificultad), para regresar a ella. Y en la proporción del sufrimiento está el placer. El placer pertenece al mismo género que la alegría, excepto en que la alegría se produce de una vez y el placer poco a poco. Se dijo¹: "El placer está mezclado con lo malo, pues desaparece el placer y aparece lo malo". Se dijo²: "El placer es el ahogo que produce la miel".

Cuando mencionó Platón, en su epístola a Timeo, los dolores obligados que acompañan al alma racional, consideró el primero de ellos al placer y dijo: "El placer es un fraude, una trampa que precipita al mal", luego trae la explicación de los demás.

Volviendo a lo que decíamos. De modo que, si esto es así, introduce lo que dices en una buena exposición de dichos, a fin de que veas la cantidad de atención que prestan (al tuyo) y el contento que produce o la pereza que provoca a no escucharlo. Haz que sea tu opinión, que no ha de equivocarte, y tu guía, que no te engaña, el afán de los oyentes por los dichos y la atenta escucha hacia el tuyo, pues el ojo observa en la página del rostro del oyente y en las faltas de su lengua, el efecto de las palabras en su corazón. Ya que se dijo³: "La mirada expresa más que el habla".

(101)

Se dijo¹: "No hay testigo más significativo contra un ausente que la alegría por su ausencia". Se ha dicho²: "A menudo la mirada es más delatora que la lengua, a condición que el oyente sea perspicaz respecto a las partes de las expresiones, de los que conocen los efectos del discurso y la forja del noble metal de la palabra, tenga gusto al probar la poesía y sea gente virtuosa y justa en juzgar y medir cuando se acude a ella en controversia". Dijo un filósofo³: "La virtud reúne a los que la aman en el amor, y el vicio reúne a los que lo aman en la querrela; así el que es veraz y el que es fiable ama al fiable, y el que tiene buen carácter va con el que lo tiene, y vemos que el mentiroso odia al mentiroso y el ladrón teme al ladrón y cada uno de ellos teme por desconfianza de la proximidad del otro". Si te parece⁴ (que hay) en el oyente languidez en la escucha, lo que no ocurre con los dichos buenos, salvo por ignorancia o envidia, en tal caso abstente de pronunciarlo. Ya dijo cierto sabio⁵: "A aquél que no atiende a tu narración, dispénsale de la molestia de atender".

(101 v)

Y se dijo, en unos anales, que cierto poeta anónimo preguntó a uno de los más conocidos: "¿Por qué no dices¹ poesía que se entienda? y éste le contestó: ¿Por qué no entiendes la que decimos? y le cortó".

Cuentan que un poeta glorioso recitó para un príncipe un poema maravilloso y consiguió ser escuchado, cuando terminó, el príncipe le dijo: "Has mostrado a tu novia de la mejor manera". Y le contestó (el poeta) diciendo: "Si hubiera sido una hurí², la excelente atención que has mostrado habría sido su mejor dote". Encontró (el príncipe) su inspiración en la respuesta muy buena y le recompensó. Has de saber que, si lo que expone el que elogia al elogiado, es falso, pero semejante a la apariencia, sin duda el oído del alabado recibe las palabras con gusto y su corazón siente hermoso afecto y su mano (da) una recompensa generosa, pues la intención es la base de la acción. Aunque las recompensas³ estén en manos de Dios -ensalzado y alabado sea- El las da si quiere o las niega si quiere, pero hacerse acreedor a ellas y dar gracias por ellas

(102)

es obligado, aunque un asceta haya dicho¹: "Estoy ciertamente sorprendido del que toma su recompensa de manos de otro, que está obligado a entregársela, y se humilla ante él, le muestra una gran consideración y le da las gracias". A otro asceta se le preguntó: "¿Qué es lo cierto? y contestó²: Dejar de elogiar a la gente por una dádiva y guardarse de vituperarlos cuando la niegan". La primera afirmación es la más acertada y la sancionó Rabí Samuel Gaon³ -bendita sea su memoria- en su 'Carta de Agradecimiento', en el capítulo séptimo a propósito de si es necesario dar gracias a los hombres por los favores; vease esto allí.

De igual modo, el hombre, si cae en una prueba⁴ y pide a otro que le saque de ella, no por ello se ha apartado de la confianza en Dios, porque Dios -ensalzado y glorificado sea- quien libera por mano de quien El quiere.

Volviendo a lo que decíamos. Dijo el Filósofo⁵: "Si las palabras corren parejas a la intención del que habla, se mueve la intención del que escucha, pero si son opuestas no logran su efecto en lo que se pretendía". Platón aporta en sus leyes de Lógica una conversación

(102 v)

de cuyo acaecimiento fue testigo, con el rey de su tiempo, acerca de que los espíritus se hablan al oído, se conocen y se recompensan mutuamente.

El Sabio dice¹: "Como en el agua el rostro (corresponde) al rostro". Por otra parte, componiendo sobre este molde, el poeta árabe dice²:

El amigo es como el agua, me pone de manifiesto
sus más íntimos pensamientos cuando está clara
o los oculta si está turbia.

Cierto sabio dijo³: "Las acciones dependen de las intenciones, y toda persona (es juzgada) por su propósito"; pues, cierta persona elogió⁴ a un hombre importante, excediéndose y sobrecargándolo, cuando lo que pensaba no se asemejaba a lo que aparecía en sus palabras, por lo que el ánimo del elogiado no lo aceptó y le contestó diciendo: "Soy inferior a lo que dices, pero estoy por encima de lo que piensas".

Has de ser, al sospechar de tí mismo, justo, y en lo tocante a pensar bien de algunos de tus dichos, moderado; porque ser precavido consiste en abandonar⁵ los excesos de precaución.

Dijo un gran orador: "Si has excedido el alcance de la verdad al acusarte, te habrás colocado en la humillación de los que padecen injusticia".

¡Cuántas veces la inteligencia es

(103)

causa de la ruina de quien la posee, como el áloe que sólo se quema por su buen olor. Si te excedes al pensar de tí con buen criterio, habrás depositado en tu alma la negligencia de los que están seguros y la vanidad de los vencedores, así pues, quédate en el justo medio, porque lo mejor¹ de cualquier asunto es el centro.

Los filósofos llaman a lo medio de las cosas 'esencia inmortal'. Aristóteles dice²: "Lo que excede a la perfección es mengua, porque está fuera del justo medio, del equilibrio, y salirse del equilibrio no es equilibrio".

Entre los dichos peregrinos del antepasado -bendita sea su memoria: "Todo aumento es disminución"³; y su testigo⁴: '(Fabriqué) once tapices".

Dice el Filósofo⁵: "Añadir más allá del límite es disminuir en lo que es delimitado". El antepasado dice⁶: "No hay aumento tras aumento, sino para disminuir", en determinados asuntos. Platón dijo⁷: "Lo moderado es lo que no tiene ninguna parte que no esté en su justo medio". Otro dice⁸: "La perfección en cualquier cosa está en su medio y no en su principio". En el tratado noveno⁹ de Al-Amanāt wa al-i^cti-qādāt ('Las seguridades y Creencias')

(103 v)

que es el tratado de la recompensa y el castigo, con explicación de las ventajas de la moderación en los asuntos del mundo, a los que se ha dividido en trece aspectos, hay suficiente para quien (quiera) estudiarlo, comprender sus propósitos y finalidades.

El más sabio de los sabios dice acerca de la ciencia y de la religión, bástete con ambas¹: "No seas justo en exceso ni sabio en demasía" y lo que sigue, relacionado con sus nefastas consecuencias. Luego habla de la moderación y dice²: "Bueno es que retengas esto y no dejes esotro de la mano".

Cierto sabio dijo³: "No llesves la mano aherrojada al cuello ni la abras demasiado", prohibiendo, de este modo, ambos extremos. Y en el Corán de los árabes⁴: "Los que, cuando gastan ni son pródigos ni tacaños, sino que se quedan en el justo medio". Dijo un hombre virtuoso⁵: "Dios me guarde de la petulancia de la riqueza y del envilecimiento de la pobreza"

Te recomiendo⁶ el justo medio en los asuntos pues es la salvación. Ni emprendas vilezas ni dificultades, porque el dominio de la vida en este mundo perecedero consiste en huir⁷ de

(104)

ambos caminos.

Los hombres de ciencia están de acuerdo en que Dios -alabado y ensalzado sea- creó en el hombre tres almas¹; una lógica, una animal y otra vegetativa, y cada una de ellas posee sus excesos y sus defectos. El defecto del alma lógica (consiste) en que no se le ocurra extrañarse de este mundo y su demasía, ni pensar en ello, asombrarse de ello y empeñarse en el conocimiento de lo que contiene; especialmente en el conocimiento de su cuerpo, de su aspecto y de su fin después de la muerte. Su exceso (consiste) en que se incline a pensar en todo ello, excediéndose en contemplarlos, hasta el punto de que el alma apetitiva no pueda alcanzar el alimento reparador del cuerpo, el sueño y otras cosas en la medida que se precisa, de modo que la complexión del cerebro permanezca en estado de salud, y se corrompa la complexión de la totalidad del cuerpo hasta caer en la turbación y perder lo que pretendía, en la medida en que se podía alcanzar.

El defecto del alma vegetativa apetitiva es que no se alimenta y no crezca, ni se desarrolle, en la calidad y cantidad

(104 v)

que se necesita, debilitándose y pereciendo la totalidad del cuerpo. Su exceso (consiste) en que se extralimite y sobrepase hasta conseguir para el cuerpo más de lo que ha menester y se engolfe en los placeres y las pasiones, y esto también mata.

El defecto del alma colérica¹ (consiste en) que no tenga la vehemencia, el orgullo ni el coraje que le permitan vencer al alma vegetativa, hasta ponerse fuera del alcance de ella y de sus deseos y esto también aniquila. Su exceso consiste en que aumenten en ella la cólera y la soberbia y el afán de dominio, hasta que su único interés sea alzarse por encima de todo, vencer y dominar a las personas y a los animales, como Alejandro² u otros que se le asemejan, y esto es igualmente aniquilador. Cierta asceta³ lo resumió del modo más simple y justo diciendo: "El hombre es un ser mísero al que toda limitación lesiona y al que todo exceso mata, y la firmeza toda es la resistencia al deseo que se inclina a uno de los dos extremos".

Dijo cierto alfaquí³: "Se ha llamado a la pasión (hawā)⁴, 'pasión', porque

(105)

hace caer (yahwí), a quien la siente, al fuego".

A cierto príncipe de gran firmeza se le preguntó: "¿En qué has superado a los príncipes de tu tiempo? y dijo:

He despertado¹ a mi razón y adormecido a mi pasión".

Se ha dicho²: "El más justo de los hombres es aquel que sirve a su razón y no a sus pasiones". Dijo el Filósofo³:

"No dejes de ocuparte en la pasión; lucha contra su totalidad, porque tú buscas la verdad y ella pretende lo falso". Y dijo: "Si no te obedece tu alma en lo que le has encomendado y ella odia, no la obedezcas en aquello a lo que te arrastra y ella ama". Los árabes dicen⁴: "El enemigo del hombre está entre sus dos costados"; refiriéndose al alma concupiscente, pues es impropio que la inteligencia pida la obediencia de otros cuando la de su alma es inaccesible.

Volviendo a lo que decíamos. Ten cuidado⁵ con que te guste lo que dices y no lo ames hasta que se pongan de acuerdo los exegetas, aunque uno haya compuesto (el siguiente verso)⁶:

El hombre se complace en su hijo y con su poesía,
pero esto es lo que seduce a los sensatos.

Ello es, por mi vida, palabra que hay que rechazar y refutar a quien la pronunció, porque a la inteligencia le repugna y la mirada perspicaz lo contradice.

Los poetas han elogiado

(105 v)

la poesía del hombre de linaje noble, considerándola superior a la del hombre de genealogía desconocida. Y recitaron¹:

El mejor verso es el del más noble de los
hombres,
y el peor el que dijo un esclavo.

Esto es también absurdo.

El Filósofo dijo en el primer discurso que pronunció²:

"¡Oh gentes!, los méritos de las personas están en su inteligencia no en su linaje". Otro dijo: "Aquel a quien su linaje le hace sentarse, le levanta la educación". El Sabio dice³: "El esclavo inteligente supera al hijo deshonesto".

Dijo su poeta⁴:

Si ellos se ponen de acuerdo se rompen las
lanzas,

aunque sean acometidos por derrumbe de una roca.

Dijo Platón en su epístola a Timeo⁵: "La nobleza puede ser: Nobleza de espíritu, nobleza del saber y nobleza por los antepasados. La nobleza del espíritu consiste en practicar las virtudes; la nobleza del saber consiste en alcanzar las cosas y los conocimientos por sí mismos, en cuanto a la nobleza por los antepasados es un movimiento de la naturaleza, al que, si se le suma su parigual en medios de vida, entonces es perfecto".

Y cantó Nusayb, el poeta⁶,

(106)

que era un esclavo negro, a un gran príncipe¹ y éste exageró en recompensarle y beneficiarle; cuando se le comentó el hecho, dijo: "Aunque sea un esclavo¹, sin duda sus palabras son libres y aunque sea negro, sin duda su loa es blanca". Las bellas palabras son fruto de las inteligencias, no de los linajes. Dijo otro (distinto de nosotros): "Los más nobles de vosotros, para Dios, son los más piadosos de entre vosotros", siendo piedad uno de los frutos de la inteligencia.

Apoya esta opinión el más escogido de los oradores, uno de los Mutakallimūn, Sahl ibn Harūn ibn Rahwēnā que dijo²: "Si dos hombres pronuncian discursos, hablan o argumentan, siendo uno de ellos hermoso, magnífico, bien vestido, espléndido y de noble ascendencia, mientras que el otro es despreciable, insignificante, de aspecto detestable, feo, de oscura fama y de ascendencia desconocida, pero ambos con igual capacidad en elocuencia y con la misma cantidad de aciertos; cuando los dejen los reunidos, el vulgo juzgará a favor del insignificante y feo y en contra del noble e importante, a favor del de aspecto detestable y contra el de buena presencia, e incluso se asombrarán de él por su igualdad

(106 v)

con su compañero, siendo ese asombro causa de la estima hacia su persona, ya que los ánimos sentían más desprecio por él y estaban más desesperanzados acerca de sus explicaciones. Y si se atreve con lo que no esperaban, sus pechos duplican la bondad de sus palabras y a sus ojos resulta mejor, porque el objeto de una materia que no le corresponde es más peregrino y la palabra que brota de donde no se aguardaba sorprende más; de igual modo (ocurre) con las agudezas de los niños o con el gracejo de los locos, pues los oyentes se rien y les gusta más. La gente es muy aficionada a tener en mucho al extraño y a despreciar a sus convecinos en su trato y a hacer amistad por el provecho (que se obtiene) de su amigo". Aquí terminan las palabras de Sahl.

Y este grupo de gente, aunque sus corazones cumplan con la verdad y nieguen sus lenguas por envidia -la negación lo es del corazón, puesto que el que niega, aunque puede negar la luz del sol con su lengua, no puede negarla con el corazón- son el peor grupo.

Volviendo a lo que decíamos. En cuanto a que ayude a facilitar el brote de la poesía en las bocas,

(107)

abordándola en sus fuentes y manantiales, la nobleza de quien la compone y la alcurnia de quien la dice; (cómo no será) si tiene capacidad de fortuna, (goza) del afecto de sus contemporáneos y además su antepasado le otorga una gloria magnífica, mas al contrario le ocurrirá al que tiene un mísero antepasado. El Filósofo dice¹: "En la vida busca riqueza, saber y buenas obras, y la aristocracia te preferirá por tus conocimientos, el pueblo por lo que poseas y todos por lo que hagas".

Cierto hombre virtuoso dijo: "Ayudáos adquiriendo, pues no se empobrece nadie, si no es por tres deficiencias: Por endeblez en sus creencias religiosas, por debilidad en su inteligencia o porque pierda su honradez. La mayor de estas tres deficiencias es el desprecio que la gente siente por él".

El sabio dice²: "Porque protección (brinda) la sabiduría y protección el dinero"; "excelente cosa es la sabiduría con patrimonio"³ y al contrario⁴: "Y la sabiduría del pobre es despreciada", y no es porque la sabiduría sea despreciable, eso sería una contradicción incorrecta. Ciertamente exegeta añadió⁵ a este dicho la palabra 'y si', siendo entonces: 'Y si es la sabiduría del pobre, es despreciada',

(107 v)

pero no se deshace (del significado) con este añadido. Cuando la poesía estaba en crisis y los versos en situación de penuria, un grupo de maestros de la palabra en nuestra comunidad halló fácil medir los nombres, cosa que no se había hecho (hasta entonces), y los trataron como a los verbos medidos, según sus semejanzas. Las formas¹ de los nombres no se llegan a comprender sino es por el oído, siendo éstos en hebreo como en lengua árabe. Así, los sustantivos designan el nombre de una cosa determinada sin rebasar sus límites², y el adjetivo³ necesita recaer sobre aquel, describiéndolo por una cualidad, por cantidad, por exceso o defecto. En cambio, el sustantivo se basta a sí mismo, sin necesidad de éste (adjetivo), ya que no hay calificativo sin calificado, aunque a veces se suprime el sustantivo limitándose al calificativo, como cuando dijo⁴: "Quien con sabios anda, se hará sabio". Por eso el poeta aligeró su verso diciendo⁵:

Encanecí y los rizados del tiempo no encanecieron, con taltalim ('rizos') se refiere a 'copetes', como en su dicho⁶: "Sus copetes rizados" y por imposición de la medida aporta el calificativo, suprimiendo el calificado. En el Texto hay gran cantidad (de ejemplos) de este capítulo, y todo lo que encuentres en él, utilízalo y a lo que no encuentres no le apliques

(108)

la analogía. Por donde camine la lengua, camina, y donde se detenga, detente, siendo un imitador, no un creador, un seguidor, no un inventor.

Cierto hombre sabio dijo¹: "Tienes que seguir lo que hace la generalidad, porque el lobo alcanza al que está separado del rebaño", y éste es un refrán acuñado para los asuntos religiosos y los profanos. Y se dijo²: "Vale más el fastidio de la comunidad que la complacencia de los que están aislados".

Entre las leyes de los argumentos, de cuya veracidad no hay que dudar, está: "Busca aquello en lo que está de acuerdo todo el mundo, o al menos, la mayoría y los más sabios".

Camina por el camino real y deja los caminos secundarios. Como dijo el sabio³: "Ante el rostro del inteligente está la sabiduría, más los ojos del necio en el extremo de la tierra", la palabra 'et ('a') está en lugar de 'el ('hacia'), como en⁴: "A la casa de Dios yo voy"; quiere decir: 'el bet ('hacia la casa'); "Y David se acercó a la gente y les saludó"⁵; queriendo decir: 'el ha-Cam ('hacia la gente'); "haz que toque las columnas"⁶; (quiere decir:) 'Acércame a las columnas'.

Has de saber que antiguamente la gente se equivocaba en la analogía, introduciéndose dudas

(108 v)

perniciosas en las leyes y aquí cayeron ^cInan y sus seguidores, pues creyeron que las leyes de la Torah son compatibles con los silogismos, es más, dijeron que el Texto¹ los usa. R. Sa^cadya les respondió en muchas² de sus obras y derogó sus analogías de una ley contraria, de la que sólo te es evidente el argumento lógico, pues pertenece a parte de lo que estamos tratando acerca de las analogías de las palabras. Y dijo en el comentario de la Parašah Q^odušim que los preceptos del uso lingüístico son, en este capítulo, como los racionales o los algebraicos en la lógica, que no se deducen³ unos de otros, pues el hombre, si concuerda con él, en el aspecto de la razón, que es (un ser) racional y mortal, todo hombre ha de ser así, sin que se contradiga este juicio respecto a ningún hombre concreto; mientras no es obligado, si se tiene noticia de que un hombre sabe escribir y contar, que todo hombre lo sepa, porque este juicio se refiere a un hombre concreto, sin analogía con otro cualquiera.

Si encuentras una de las muchas raíces

(109)

de las que no se conjuguen sino el infi^cāl y el ifti^cāl¹ o un verbo del que no se nombra su sujeto², no lo conjugues³ más que en las formas en que lo has encontrado: infi^cāl o ifti^cāl o en la forma en la que no se menciona al sujeto. Emplea el masdar que sea del mismo sentido⁴ de las raíces verbales que son conjugables a voluntad, en el pasado, en el futuro y en el resto de las formas en las que lo existente te señala lo inexistente, pues no otra cosa quiere decir el masdar, que es lo más antiguo de los verbos de forma natural⁵, ya que el verbo es 'Indicativo' a causa del 'Nominativo'⁶ del masdar, pero no al revés, porque los verbos han derivado de él⁷, que es siempre singular y no tiene dual ni plural; porque el masdar recae sobre lo poco y lo mucho de su género, y es posible adelantarlo o retrasarlo, por ejemplo: ga'oh ga'ah⁸ (sublimemente se ensalzó); šim^cū šamō^ca⁹ (escuchad bien); he^cabarta ha^cabir¹⁰ (has hecho pasar).

Verás que de la raíz naqah ('purificar') no se deriva más que el intensivo¹¹ y el trilitero, aunque encontramos de él el masdar: naqoh tinnaqu¹² (quedará impune), no se forma en su conjugación como qal.

Y también:

(109 v)

kī šib^catayim yūqqam qayin¹ (pues setenta(veces) será vengado Caín), es un pasivo hof^cal, derivado, juzgando por lo más común; quiero decir que es como yūggad de higgīd y yūssag de hissīg, así yūqqam indica eso. La raíz asah; w^{ec}asōtem r^{ec}sa^cim² (y hollaréis a los impíos), toda ella es derivada; ba^casōt mimisrayim dadayik³ (le apretujaron las mamas los egipcios) e indica el leve, aunque de él venga: hinn^{ec}nī cōśeh 'et kol m^{ec}anayik⁴ (he aquí que yo haré (exterminio) a todos tus opresores). Y aparece: šorsam ba^camaleq⁵ (radicado en Amalek) es un masdar primitivo que indica que de él también se conjuga el leve⁶.

Se ha de observar en la declinación lo referente al calificativo, mencionando que el calificativo concuerda con el calificado en su significación; quiere decir: Calificar el singular con el singular, el plural con el plural, tanto del femenino como del masculino, a la indeterminación con la indeterminación y al determinado con el determinado.

La lengua hebrea se aparta ligeramente de esta regla⁷, pues dice: 'et ha-kebeš 'ehad⁸ (uno de los corderos); harīm ha-g^{ec}bōhīm layy^{ec}elīm⁹ (los altos montes son para los gamos). No apliques esta regla ya que es una excepción, salvo como licencia métrica.

(110)

En cuanto a zeh ha-yam gadōl¹ (este mar grande); zeh lah-menū ham² (este nuestro pan caliente); w^eha-'eben g^edōlah³ (y la piedra grande), no se trata de calificativos, sino de casos de nasb ('Acusativo') en árabe⁴.

Estáte en guardia respecto al plural y el singular, excepto en aquello que ya te viene dado por similitud o está atestiguado en lo existente, porque han puesto en singular grandes poetas sanwerim ('ceguera') y ello es un error, pues esta palabra es como: millū'im⁵, w^ekippurim⁶, w^esimmurim⁷ ('engaste', 'expiación' y 'vigilia'), b^esefel adirim⁸ (en copa de magnates), par ben baqar t^emimim⁹ (un novillo sin tacha). Algunos maestros de analogía añaden a ello: biš-cippim mehezyonot laylah¹⁰ (en las pesadillas de las visiones de la noche), ponerlo en singular no es contrario¹¹ por la analogía de se^cippim que son 'las ramas'.

Alguna gente separa qat ('pequeño') de su sinónimo me^cat ('poco'), siendo así que no se separan nunca porque son secuencia rítmica¹², de igual modo que en árabe: gabih ('malo') y saqih ('horrendo') o hasan ('bueno') y basan ('bonito') y otros.

Algunos ponen en singular gabbot c^enaw¹³ (las cejas de sus ojos) y dicen: gabbotaw ('sus cejas'); ubabat c^eno¹⁴ (la niña de sus ojos) y dicen: babotaw ('sus niñas'); umahl^e-fot rosi¹⁵ (las guedejas de mi cabeza) y dicen: mahl^efotay¹⁶ ('mis guedejas'); morasē l^ebabi¹⁷ (los deseos de mi corazón) y dicen: morasay¹⁸ ('mis deseos');

(110 v)

ḡsmūrōt ^eenay¹ (los párpados de mis ojos) y dicen: ḡmō-rōtay ('mis párpados'), sin que se pueda poner ninguna de ellas en singular en absoluto.

También aparece la asociación² en el idioma, como en: mō-sa'aw ūmōba'aw³ (en sus salidas y entradas), con una misma intención y de raíces (diferentes); de igual modo: hōrō w^ehōgō milleb dibrē ṣa(qer)⁴ (engendrar y concebir palabras de mentira en su corazón), son dos masdar de dos formas, una leve (gal) y la otra derivada. Esto es lo que los árabes consideran al-itbā^c (asociación)⁵, como cuando dicen: al-^ca-ṣāyā wa-l-gadāyā⁶ (atardeceres y mañanas), creando al-gadāyā según el modelo de al-^caṣāyā, aunque ello no sea normal, y otros ejemplos.

El pío antepasado dijo malīh⁷ ('ingenioso') y madīh ('loable') en lugar de mamdūh ('loado').

Consideran los poetas admisible poner en plural luminarias como ṣemeṣ ('sol') y yareah ('luna') y kīmah ('Pléyades') y otros, tomando la analogía de: kokbē ḥā-ṣamayim ūksīlē-hem⁸ (las estrellas del cielo y sus constelaciones) y no se trata sino de una sola constelación. Y lo mismo hicieron con las piedras y gemas, por ejemplo: leṣem w^eyahalōm w^eke-sef w^ezahab⁹ (ópalo, diamante, plata y oro) y otras cosas, porque existen: 'et ṣ^erōrōt kespēhem¹⁰ (a las bolsas de su dinero (plata), todo ello es abusar del idioma sin ser lícito, aunque la poesía da lugar a licencias.

(111)

Pero el error más grande lo comete quien declina estos nombres como si fueran verbos: sehI' m^e sūhemet¹ (que está cubierta de ónix ('onixada')); kūllah m^e yūsafah² (toda ella cubierta de ágata ('enagatada')), arrancando estas declinaciones de soham y yašpeh ('ónix' y 'jaspe').

Dijo uno: w^e nefes p^e niniyah³ (y alma perlada) tomado de: 'admū ešem mipp^e nīnīm⁴ (de cuerpo eran más rojos que corales), del cual (nombre) no existe singular, y lo que pretendía decir: 'un alma como una joya', pero esto es una arbitrariedad insostenible.

Ten también mucha precaución al derivar conceptos si no es con veracidad, pues diferirían sus interpretaciones y se intercambiarían unos por otros, como: ha-terem teda^{c5} (¿Acaso aún no comprendes?), empleado con el significado de: halo' teda^c ('¿acaso no comprendes?'); kī he^c elīta b^e kohaka⁶ (porque los sacaste por tu poder), en lugar de: 'ašer he^c elēta ('a los que sacaste'); w^e 'ūlay ya^c ašeh⁷ (y quizás hiciese), en lugar de: w^e 'im ya^c ašeh ('si hiciese'); 'ūlay naṭ^e tah mipp^e anay⁸ (quizás se hubiera apartado de mí), con el significado de: lūlē (si no). Así mismo lo usa el poeta⁹, cuando dice: 'ūlay d^e ma^c ōt baharī niddahū (quizás las lágrimas de mi trabajo se derramaron), en lugar de: lūlē. La palabra 'ūlay (quizás) se usa para el ruego y el temor y tiene la misma explicación¹⁰ en árabe 'awalā. Se dijo¹¹: lūlē he'emantī lir'ōt b^e ṭob Y' (si no creyera ver la bondad de Yahveh), suprimida la apódosis

(111 v)

por elisión de: 'az 'abadī b^o onyī¹ (entonces estaría perdido en mi opresión). En el Corán de los árabes²: "Si no fuera por la bondad de Dios con vosotros y su misericordia³, porque Dios es clemente y misericordioso" y ellos suponen⁴: 'Os castigaría' o algo similar.

La partícula zū ('esto') se usa en lugar de 'ašer ('que'): 'am zū yasartī lī⁵ (el pueblo que yo formé). El hā también sustituye a 'ašer como en: he-hal^o kū 'ittō⁶ (los que le habían acompañado); ha-hiqdīs s^o muel⁷ (lo que había consagrado Samuel). La palabra 'ašer si aparece tras un determinado hace el oficio de alladī (el que), como en: ha-nabī 'ašer hešibō⁸ (el profeta que lo había hecho volver); ha-'īs 'ašer ya^o ašeh b^o zadōn⁹ (el hombre que procediere con soberbia) y si aparece tras un indeterminado se trata de un nex^o¹⁰ para completar la frase, como en: w^o 'īs 'ašer yitma' w^o lō' yithatta¹¹ / cuya explicación es: 'Un hombre que se haga impuro y no se purifique', y si dijera: 'īs yitma' w^o lō' yithatta' (un hombre comete impureza y no se purifica)/¹² quedaría la frase incompleta. Está permitido a los poetas suprimir todo 'ašer que aparezca tras un indeterminado¹³.

La palabra 'ašer tiene otros significados además de éste, por ejemplo: el que, la que, los que y las que; (con el significado de) 'el que' como en: ha-'īs 'ašer killanū¹⁴ (el hombre que nos destruyó), con el de 'la que': zōt ha-'ares 'as' tip¹⁵ (ésta será la tierra que os tocará) y 'los que': ha-'anasīm 'ašer 'alū 'immo¹⁶ (los hombres que habían subido con él) y 'las que': w^o kol

(112)

ha-našīm 'ašer naša' libban¹ (y todas las mujeres a las que conmovió su corazón). Y se encuentra la palabra 'ašer en otros muchos lugares.

Alguna gente construye el plural de peh ('boca') en la forma piyyōt, pero no existe, ya que se utiliza (el singular) tanto para el singular como para el plural: al pī Y² (por boca de Yahveh); al pī 'aharon³ (por boca de Aarón); b'fī kol n' bī'eka⁴ (en la boca de todos tus profetas); mippī 'ōl' līm w' yōn' qīm⁵ (por boca de niños y mamoncillos). Y metafóricamente: al pī ha-tōrah⁶ (según la doctrina); hereb pīpiyyōt⁷ (una espada de dos filos), 'una espada de doble filo'⁸.

Y pen ('no sea que') es partícula de advertencia, de la que algunos sabios derivan 'afūnah⁹ (estoy sin fuerza)¹⁰, algunos lo consideran aceptable, pero es inverosímil.¹¹

Y pueden coincidir¹², de las partículas significativas, dos y si te obliga a ello la necesidad, déjalo como lo creó el idioma, por ejemplo: w' illū la' abadīm¹³ (si como esclavos), donde el mīm ha caído, porque su origen era: w'im lū¹⁴ y con una de ellas se puede prescindir de la segunda. De igual modo: haraq 'ak b' mošeh dibber Y¹⁵ (¿tan sólo con Moisés ha hablado Yahveh?), en él se reúnen dos signos, siendo ambos para especificar¹⁶. Aunque en otros casos se repite el texto sin ninguna necesidad, como ocurre en: kī kol ha- edah kullam qd¹⁷ (pues toda la comunidad, todos ellos son santos); kol malkē 'ammim kullam¹⁸ (todos los reyes de las naciones, todos ellos), de igual modo: 'et Y' seba'ot 'otō¹⁹ (a Yahveh-Sebaot, a El). Y se dijo: 'ēn kesef nehsab bīmē š' lomoh²⁰ (no había plata (pues no) se estimaba en tiempos de Salomón), en que reuniría

(112 v)

dos partículas de negación, mas prescinde de una de ellas. Se puede cambiar 'ēkah¹ (cómo) en lugar de 'ēfoh² (de qué clase), siendo posible que se trate de pregunta acerca del estado², como cuando dice: 'ēfoh ha-'anašim³ (¿de qué clase eran los hombres?), y la respuesta es: kamōka k' mōhem (iguales a tí). Pero no tienes necesidad de imitarlo en poesía, porque éstas eran para nuestros antepasados partículas de insistencia y de distribución, que son las que ellos llaman mī'ūt ('restricción'), y así dijeron: 'akkīn w'raqqīn mī'ūtīn (las partículas como ak y raq son de restricción). Los vocablos (partículas y pronombres) condicionales son intercambiables, como: mī'at bittī⁴ (¿qué ha sido de tí hija mía?), por: 'ēk'at bittī (¿cuál es tu estado hija mía?). Las dos partículas de interrogación pueden suplir a 'af. También 'af permite prescindir del hā', como en el dicho: 'af kī'amar eloh⁵ (¿con que Dios ha dicho...?) y muchos como éste: ha'af'omnam ēled⁶ (¿es que de veras voy a parir) y aquí se reúnen también dos signos⁷ porque hā' es interrogativo y 'af también lo es.

Las conjunciones hebreas; estáte atento a ellas y fíjate (bien) en su declinación porque se trata de una larga norma y de reglas muy importantes para el poeta, por eso los críticos atacan a quien viola alguna de entre los sabios de la lengua.

Dijo uno⁸: "No te enorgullezcas, ni

(113)

sea arrogante tu corazón para que te suplique"¹, emplea aquí la palabra hullah sin panim con la que forma un giro, donde quiera que esté, excepto en la explicación de: al ken lo'halit (por eso no sentiste debilidad), como 'no te arrepentiste', en opinión del autor del Targum que dice: "No pensaste arrepentirte", convirtiéndola en palabra autónoma, considerándose esto aceptable y sin que se le objetara al dicho.

Dijo otro²: "¿Acaso está el mar entre nosotros de modo que no pueda yo inclinarme a tus súplicas?", considerándose feo se convirtió en ejemplo de violencia al idioma.

La raíz galah, unida a la palabra 'oreja' se considera tolerable: galah et 'ozen s'mubl³ (hizo revelación al oído de Samuel); ugoleh et 'ozni⁴ (y revelará a mi oído) y no hay nada irregular en ella. Muchos poetas se equivocaron en esto y lo conjugaron como derivado. Dijo en una de sus elegías⁵: "Calla y atiende, porque la muerte del hombre (puede estar) en lo que se le revela al oído, si está atento". Has de saber que muchas interpretaciones difieren por la variación de los giros, de ello te doy unas breves explicaciones.

La raíz ga^car ('reñir'), cuando aparece con el nexa ba quiere decir rechazo y prohibición:

(113 v)

wayyig^car bō'abīw¹ (y le riñó su padre); lo'ga^carta b^eyir-
m^eyahū ha-^cantōtī² (no has prohibido a Jeremías de Anatot);
yig^car Y' b^eka ha-satan³ (conténgate Yahveh, oh Satán) y
 si se suprime bā' se trata de una ruptura sin más: ga^carta
gōyīm 'ibbadta raša^{c4} (has reñido a los gentiles, extirpado
 al impío), como indica: s^emam mahīta⁴ (has borrado sus nom-
 bres); ga^carta zedīm⁵'arūrīm (reprochaste a los soberbios
 malditos); g^car hayyat qaneh⁶ (amenaza a la bestia de las
 cañas). Todo un grupo de poetas⁷ lo usó erróneamente, con-
 fundiendo el significado de reprimenda al no usar el bā'.
 Raíz tamah ('maravillarse'), si se anexiona a la partícula
al o el indica asombro: 'al titmah^cal ha-hefes⁸ (no te
 asombres del asunto); 'is 'el re^cehū yitmahū⁹ (míranse ex-
 trañados unos a otros). Sin estos dos nexos significa es-
 panto y estupefacción: hittam^ehū¹⁰ (quedareis (quedad) es-
 tupefactos); w^eyitm^ehū migga^caratō¹¹ (se empavorecen de
 su amenaza). Y no fue el poeta precavido cuando dijo¹²:
'al titmah^bkol 'elleh t^emaḥ kī b^een^cesīm w^e'es yotū b^ese-
qam (no te espantes de estas cosas, espántate más bien de
 que sin leños ni fuego cocieron su pasta) y dijo también¹³:
w^e'etmah^bmišš^elomoh ha-mm^edamneh b^ehokmatō p^enīnīm la^cada-
rīm (me espantó de Salomón que imaginó con su sabiduría
 perlas para el pueblo) ; si hubiera cambiado el mīm ('dā')
 por la voz al habría conseguido su propósito.
 Incluso al cambiar las formas y construcciones cambian los
 sentidos, es más, se convierten en contrarios, por ejemplo,
 la raíz šaras ('arraigar'), el derivado hip^cil (de cinco
 letras) significa desarrollo: ha-ba'īm yašres^cya^caqob¹⁴
 (en lo venidero arraigaré Jacob), en cambio el derivado
 trífido (pi^cel)

(114)

lo contrario, esto es; corte y desarraigo: w^ešereška me-
'eres hayyim selah¹ (te erradicará del país de los vi-
vos. 'Selah'); üb^ekol t^ebū'atī t^ešares² (y toda mi co-
secha desarraigaría).

La raíz ta^cab, en su derivado, indica el desapego o el odio hacia un objeto, por ejemplo: kol 'okel t^eta^ceb naf-
šam³ (toda comida aborrecía su alma); w^etī^cabūnī šalmō-
tay⁴ (y mis vestidos tendrían horror de mí) y el de cin-
co letras, aumentado con hā', viene como 'odiado' (pasivo) o con sentido causativo, como: hit^cibū^cawel (hicieron tener horror a la injusticia); hit^cibū^calīlah (hicieron odiar la calumnia), es como si hubiera dicho: 'produjo tō^cebah (abominación)' y si no, se tergiversa el significado. Esto mismo existe en árabe, te daré un ejemplo o dos: 'El hombre es aqsat⁵, si es justo, y qasat si se aparta de la verdad', y: qošt 'imrē'emet⁶ (hagas saber palabras de verdad), es de la misma formación que al-iqsāt ('ser justo'). Y en el Corán de los árabes⁷: "Ama a los justos". De igual modo en lengua hebrea: w^ehitmakkartem šam l^e'cybēka⁸ (y allí sereis vendidos a vuestros enemigos), (significa)'y sereis expuestos para la venta y no tendreis comprador', y (significa) la venta completa en: "He aquí que por vuestras culpas habeis sido vendidos"⁹. Y los árabes dicen: 'a-bi^cta al-šay¹⁰ (¿vendiste la cosa?) si lo has expuesto para la venta; y bi^ctahu (lo vendiste) si te has desprendido de ello vendiéndolo, y tal vez esto se trate de casos semejantes.

(114 v)

En la raíz ra'ah, cuando expresa la visión de la cualidad¹, todo lo que de ella deriva va con nexo de bā': cē-nay tir'ēnah bah² (mis ojos la miraron); w'as'ū w'ra'ū b'figrē ha-anašim³ (entonces saldrán y verán los cadáveres de los hombres), excepto aquello que se aparte de la realidad de la visión: lir'ōt b'tūb Y'⁴ (ver la bondad de Yahveh); lir'ōt b'tobat b'hīrēka⁵ (a fin de que contemple la bondad de tus elegidos)⁶.

El capítulo del masculino y del femenino. Estáte respecto a ello, también, en guardia y fijalo bien e infórmate correctamente de sus métodos, teniendo en cuenta que el masculino es el origen y el femenino la derivación, y no le apliques la analogía más que a aquello que está permitido por el uso, aunque sea anómalo, sin embargo, las anomalías, no se deben seguir más que cuando se agota la referencia (que nos ofrece) el uso. Te señalo un libro de poco volumen, pero de gran provecho, de Ibn Yiqatīlah⁷ - Dios haya tenido misericordia de él- referente al masculino y al femenino, que resulta provechoso en el estudio de estos aspectos. Encaminate, en ello, desde lo poco a lo mucho.

El conjunto de los aspectos anteriores y lo que sigue, no puede el hombre, si compone

(115)

poesía o redacta prosa o escribe una risāla, dejarlos en nada, y si se propone observarlos en su totalidad, (hallará que) se trata de un procedimiento difícil, de un asunto penoso. De todo ello te he indicado una mínima parte y te he estimulado, de lo mucho que existe, a (ejercitar) un puñado, para que te sirva de recordatorio. Para quien no aparte la vista de este asunto es como los cimientos de una construcción, en la medida en que sean firmes y excelentes se podrá elevar el tejado hasta donde quieras. Y si pones estos objetivos ante tu vista y frente a tu pensamiento, si aprendes sus cosas buenas y más elevadas, si te pones a resguardo de sus dificultades y hondonadas, te habrás librado de aquello en lo que otros han caído.

Es dichoso¹ quien toma escarmiento en otro. Y si adornan tus dichos las imágenes que puedas (emplear) y los revisites de los ornatos disponibles, tu poesía aparecerá lejana al desagrado, escapando al amaneramiento y, entonces, producirá en los corazones limpios el efecto que produce la lluvia abundante en la tierra generosa y será considerada grande a los ojos de los literatos

(115 v)

y estimada por los espíritus de los perspicaces, que le concederán la primacía y reconocerán a su autor el mérito de ser único y exclusivo. Se ha dicho¹: "Si sale la palabra del corazón cae en el corazón; y si no sale del corazón, no pasa del oído". Tal vez alguien me diga²:

"¿Acaso has guardado en tus palabras estas recomendaciones habituales y te has precavido de los tropiezos descritos y se han librado tus dichos de la crítica y han escapado a los reproches?". Y la respuesta es: No, más bien yo reconozco que he cometido, en algunos aspectos de ellos, fallos propios de la naturaleza del hombre y me he equivocado por causa de la intuición del ser vivo racional, por las desviaciones y alteraciones de los humores, ya que el hombre que sea totalmente equilibrado en eso no se encuentra.

Dijo uno: "Es sorprendente que busques en mí una naturaleza equitativa y un natural justo, siendo como es que estoy compuesto de contrarios".

Así mismo, se debe considerar que hay palabras que he pronunciado en los tiempos de la borrachera³ juvenil y de la tranquilidad, es decir, de la vida reposada de la mocedad y yo, entonces, no tenía experiencia, de modo que un chorro daba en la vasija y otro sobre la tierra

(116)

y se escaparon de mis manos y no pude corregirlas.
Mas si no le satisface mi argumento, ni le convencen mis palabras y por el contrario se propone censurarme por recomendar el guardarse de lo que en parte me he permitido a mí mismo, le contesto lo que había dicho cierto asceta: "¡Oh gente!, si no os va a (poder) reprender más que el que está sin mancha, no os reprenderá nadie jamás". Dijo cierto peregrino: "No os impidan¹ las peores cosas que sabéis de nosotros aceptar lo bueno que oís de nosotros". Dijo Sócrates, 'el Teólogo'², en su testamento³: "No te impida la incapacidad de actuar del que te reprende sacar provecho de su amonestación". Esta es la mejor defensa para quien juzga con rectitud.

NOTAS

CUESTION VIIIA (1a parte)

(72)

- 1 Véase Halkin p. 135 nota 51
- 2 Aristóteles, Fann al-ḡi^cr, trad. A. Badawī, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, El Cairo 1953, 1448 a
- 3 Aristóteles, Fann al-ḡi^cr, 1448 b
- 4 Véase Halkin p. 135 nota 55

(72 v)

- 1 Freytag, Arabum Proverbia, T. III n^o 3.030 p. 505
- 2 Mubaṣṣir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p.175
- 3 Aristóteles, Fann al-ḡi^cr, 1447 b
- 4 Ibn Qutayba, Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes, ed. De Goeje, trad. Gaudefrøy-Demombynes, Paris 1947, véase Introduction XX-XXI

(73)

- 1 EJ T. VIII 1156, 1157
- 2 EI² T. I sub ^cArūd
- 3 Brockelmann, G. I, 381-386
- 4 Véase Halkin p. 137 nota 74

(73 v)

- 1 Véase Halkin p. 137 nota 77

(74)

- 1 EI² T. III p. 883-885; (^cAbd. al-Hamīd) EI² T. I p. 65-66; (Al-Aṣma^cī) EI² T. I p. 717-719; (Al-Yāhiz) EI² T. II p. 385-388
- 2 Kitāb al-Luma^c, (ed. Derenbourg, Paris 1886) y Opus-cules d'Ibn Janah, Derenbourg, Introduction XXXV-VI

(74)

- 3 EJC T. V, 569
- 4 Kitāb al-Luma^c p. 305
- 5 EJ T. VIII p. 1187-1188
- 6 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 171

(74 v)

- 1 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. I p. 288
- 2 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. I p. 289
- 3 Véase ^Halkin p. 139 nota 96
- 4 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 127
- 5 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 19-20

(75)

- 1 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 414
- 2 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 53
- 3 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 209
- 4 Megilla 6 b

(75 v)

- 1 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 135
- 2 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 227

(76)

- 1 Véase Halkin p. 141 nota 24
- 2 Al-Sahrastānī, Al-Milal..., (trad. Haarbrücker) 305
- 3 Abot 2,16
- 4 Qudāma ibn Ya^cfar, Kitāb Maqd al-^cSi^cr, ed. Bonebakker
Leiden 1956, 7, 9-16
- 5 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 260-267

(76 v)

- 1 'Sonido de la rima'
- 2 Ibn Sahl al-^cAskarī, Kitāb al-Sinā^catayn. al-Kitāba wal-Si^cr, ed. al-Baḡawī y Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (1^a ed.) Dār Ihya' al-Kutub al-^cArabiyya, 1952, p. 42

(77)

- 1 Job 12,11
- 2 'Y', con el valor de 'como'
- 3 Ijwān al-Safā', Rasā'il, epístola V^a, T. I p. 183 y ss.

(77 v)

- 1 Ijwān al-Safā', Rasā'il, epístola X^a T. I p. 394 y ss.
- 2 Prov. 22,17
- 3 Prov. 2,2

(78)

- 1 Prov. 19,8
- 2 leb, 'corazón', traducido por 'cordura'
- 3 Prov. 15,32
- 4 Prov. 15,21
- 5 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 211
- 6 Ibn Gabirol, Mibhar..., en el mismo sentido que en v. 46

(78 v)

- 1 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-'Iqd..., T. I p. 211
- 2 Job 20,13

(79)

- 1 Al-Ṭurtūṣī, Sirāʾ al-Mulūk, (trad. M. Alarcón)
T. II p. 422
- 2 Falta texto, véase nota 14 del texto árabe

(79 v)

- 1 EJ T. IX ps. 1063-64-65
- 2 Abu-l-Hasan Jehudá Hallevi, Das Buch al-Chazarī, trad.
Hartwig Hirschfeld, Breslav 1885, Libro II, 72
- 3 Yebamōt 31 b
- 4 Davidson, Thesaurus..., nº 1963 p. 121
- 5 Véase Halkin p. 148 nota 88
- 6 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-'Iqd..., T. II p. 262
- 7 Véase Halkin p. 148 nota 91
- 8 Véase Halkin p. 148 nota 93
- 9 Dodge, B., The Fihrist of al-Nadīm, p. 594-606
- 10 Al-Ḥuṣrī, Ḥahr al-Adab..., T. II, p. 852

(80)

- 1 Ezeq. 40,5
- 2 Ex. 16,18
- 3 Rut 3,15

(80 v)

- 1 Is. 40,12
- 2 Job 28,25

(80 v)

- 3 Num. 13,32₃₇
- 4 Is. 65,7
- 5 Sal. 38_{39,5}

(81)

- 1 Al-Mas^cūdī, Murūf al-Dahab, T. V, 67; T. II, 1396
- 2 Al-Sahrastānī, Al-Milal..., 308-309 pags. 154,155 y 156

(81 v)

- 1 EJ T. XIV p. 543 y ss.
- 2 H. Malter, Life and Works of Saadia Gaon (1921-1970)
cfr. Halkin p. 151 nota 26
- 3 EI² T. II 402-403
- 4 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā'..., p. 92-93
- 5 Prov. 17,12

(82)

- 1 Abot 3,10
- 2 Ibn al-Mu^ctaz, Kitāb al-Badī^c, p. 37
- 3 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā'..., p. 64
- 4 Véase Halkin p. 153 nota 38
- 5 Prov. 22,24-25
- 6 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I, p. 168

(82 v)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 85-86

(82 v)

- 2 Prov. 15,2
- 3 ^cAbodah Zarah 19 b; la cita es incompleta, exactamente dice: 'Incluso la conversación profana de los alumnos de los sabios necesita de explicación'.
- 4 Véase Halkin p. 154 nota 46
- 5 Seyjū, Maḡānī al-Adab..., T. III 120

(83)

- 1 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 262
- 2 Seyjū, Maḡānī al-Adab..., T. III p. 120
- 3 Al-Tāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 108
- 4 Freytag, Arabum Proverbia, T. I n^o 2 p. 340
- 5 Ibn Qutayba, Al-^csi^cr wal-^csu^carā'..., 19,8

(83 v)

- 1 En hebreo
- 2 Braun, Tarbiz XIV n^o 2 p. 136 (23)
- 3 Lev. 19,15
- 4 Deut. 32,4
- 5 Freytag, Arabum Proverbia, T. III n^o 434 p. 75

(84)

- 1 Freytag, Arabum Proverbia, T. III n^o 2104 p. 350
- 2 Ibn Abī Usaybi^ca, ^cUyūn al-anbā'..., p. 64
- 3 Al-Qusayrī, al-Risāla..., p. 39
- 4 Seyjū, Maḡānī al-Adab..., T. II 217
- 5 García Gómez, E., Todo Ben Quzman, Madrid 1972, T. III p. 407 sub 'almorí'
- 6 Ibn Paḡūda, Hobōt ha-Lebabōt..., p. 142 (árabe)
- 7 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 252

(84 v)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 197
- 2 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 477
- 3 Véase Halkin p. 159 nota 86
- 4 Véase Halkin p. 159 nota 86

(85)

- 1 Ibn Zabarra, Sefer Sa^cšū^cim, Cap. VIII p. 93 l. 194, en boca de Platón.
- 2 Véase nota 8 del texto árabe
- 3 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. III p. 293
- 4 Braun, Tarbiz XIV n^o 2 p. 136 (24)

(85 v)

- 1 Freytag, Arabum Proverbia, T. III p. 315 n^o 1.895
- 2 Freytag, Arabum Proverbia, T. II p. 742 n^o 603
- 3 Freytag, Arabum Proverbia, T. II p. 63 n^o 10
- 4 Ibn al-Mu^ctazz, Al-Badī^c..., 8,37, en nombre de ^cU-mar
- 5 Braun, Tarbiz XIV n^o 2 p. 136-137 (25)

(86)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 69
- 2 Braun, Tarbiz XIV n^o 2 p. 137 (26)
- 3 Verso con fuerte aliteración; qāf, bā', rā', hā'.
- 4 Verso con fuerte aliteración; bet, tet, e incluso repetición de palabras enteras.
- 5 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 30,34
- 6 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 236

(86 v)

- 1 Ex. 33,11 y otros
- 2 Prov. 18,10
- 3 Prov. 20,14
- 4 Sal. 33₃₄,17
- 5 Gen. 42,1
- 6 I Sam. 27,10
- 7 I Sam. 14,34
- 8 Ezeq. 29,15
- 9 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 236
- 10 Berakōt 14 b
- 11 Deut. 6,6
- 12 Deut. 11,15
- 13 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 237
- 14 Prov. 27,25
- 15 Num. 15,40
- 16 Sal. 105₁₀₆,1 y otros

(87)

- 1 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 241
- 2 I Sam. 1,6
- 3 Is. 28,5
- 4 dages en el res y en el sade
- 5 Sal. 44₄₅,10
- 6 I Sam. 28,10
- 7 Ex. 15,17
- 8 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 285
- 9 Is. 41, 4

(87)

- 10 Is. 43,7
- 11 Is. 41,20
- 12 Deut. 25,18
- 13 Gen. 25,8
- 14 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 278
- 15 Lev. 15,5
- 16 Ex. 22,23

(87 v)

- 1 Job 22,7
- 2 Gen. 25,30
- 3 II Sam. 16,2
- 4 Juec. 8,5
- 5 Num 20,30²⁹
- 6 Sal. 15₁₆,5
- 7 Samuel ha-Nagīd, cfr. Halkin p. 164 notas 58
- 8 Samuel ha-Nagīd, cfr. Halkin p. 164 nota 39

(88)

- 1 Véase Halkin p. 165 nota 41
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 137 (27)
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 137-138 (28)
- 4 Prov. 9,2
- 5 Sal. 74₇₅,9
- 6 Prov. 9,5
- 7 Ezeq. 28,13
- 8 Véase Halkin p. 116 nota 46
- 9 Is. 1,22
- 10 Is. 1,22

(88 v)

- 1 Josué 9,22
- 2 Deut. 29,10₁₁
- 3 II Cron. 2,10₉
- 4 Gen. 24,11
- 5 Gen. 24, 20
- 6 Rut 2,9
- 7 Cant. de Cant. 4,12
- 8 Juec. 5,24
- 9 Sal. 115,12 (113^b,20)
- 10 Sal. 115,16 (113^b,24)
- 11 Sal. 122₁₂₃,1
- 12 Ex. 34,6

(89)

- 1 Job 28,15
- 2 I Rey. 6,20
- 3 Jer. 10,9; véase nota 9 y nota crítica a este versículo de la traducción de Cantera
- 4 Jer. 10,9
- 5 Gen. 12,1
- 6 Yāqūt, Kitāb irsād al-arīb ilā ma^crifat al-adīb, al-ma^crūf bi-Mu^cṣṣam al-udabā', ed. D. S. Margoliouth, Cairo 1923 (2^a ed.), T. IV p. 317
- 7 Job 4,10-11
- 8 Juec. 14,5

(89 v)

- 1 Joel 1,4
- 2 Joel 1,4; véase nota 4 de la traducción de Cantera
- 3 Juec. 14,18
- 4 Sal. 21₂₂,1

(90)

- 1 véase nota 1 del texto árabe; 'siempre, como cuando dice: "¿Acaso faltarán el pedernal al campo, la nieve al Líbano?" (Jer. 18,14)'
- 2 Sal. 103₁₀₄,22
- 3 Nahum 3,17
- 4 Sal. 103₁₀₄,19
- 5 Gen. 19,23
- 6 Josué 10,12
- 7 Deut. 33,14

(90 v)

- 1 Is. 1,22
- 2 Is. 56,12
- 3 Prov. 23,20
- 4 Malaq. 4₃,21
- 5 Wayiqrá 10,9
- 6 Num. 6,3
- 7 Is. 65,8
- 8 Oseas 8,7
- 9 Amós 8,5

(91)

- 1 Sal. 103₁₀₄,14
- 2 Gen. 28,10
- 3 Al-Fāsī, Yāmi^c al-Alfāz, (ed. Skoss) I,561, cfr. Hal-kin p. 172 nota 94
- 4 Ibn Yanah, Al-Uṣūl..., 235
- 5 Sal. 74₇₅, 91
- 6 Prov. 23,29
- 7 F. Corriente, A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle, Madrid 1977, 10.1.1 y nota 248

(91)

- 8 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 553,19

(91 v)

- 1 Ezeq. 22,29
- 2 Lev. 25,37
- 3 Ezeq. 18,13
- 4 Baba' M^e ṣi^c a' 60 b, 61 a; véase Halkin p. 173 nota 9
- 5 Lev. 19,13
- 6 Prov. 23,32

(92)

- 1 Véase nota 4 p. (76) de esta traducción
- 2 Schirmann, H., Ha-Sirah..., T. I p. 236
- 3 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, (ed. Bialik) poema I, 70

(92 v)

- 1 Al-Ḥusri, Zahr al-Adab..., T. III, 36, cfr. Halkin p. 175 nota 27, no lo he encontrado entre los dichos de al-Ḥāhiz
- 2 Véase nota 7 p. (91) de esta traducción

(93)

- 1 Al-Ḥāhiz, Al-Bayān..., T. I, p. 20 y 188-189
- 2 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-Ḥiqd..., T. II p. 68
- 3 Al-Ḥāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 17 y 221
- 4 Mubaṣṣir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 164
- 5 Ibn al-Mu^ctazz, Al-Badī^c, p. 36, l. 16

(93 v)

- 1 Al-Ḥāhiz, Al-Bayān..., T. II p. 231

(93 v)

- 2 Prov. 17,28
- 3 Véase Halkin p. 177 nota 42
- 4 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 222
- 5 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 223

(94)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 224
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 138 (30)

(94 v)

- 1 Al-Husri, Zahr al-Adāb..., T. II p. 597
- 2 Ibidem
- 3 Al-Husri, Zahr al-Adāb..., T. II p. 598
- 4 G. de Tassy, Rhétorique et Prosodie des Langues de L'Orient Musulman, (reimp. fotgr.) Amsterdam 1970, véase el capítulo de 'al-tajallus'.

(95)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 106
- 2 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-Iqd..., T. II p. 323
- 3 Ibn Qutayba, Al-ši'r wal-šu'arā'..., p. 25
- 4 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T I p. 177

(95 v)

- 1 'El muñón del diablo', parece alusión a su cojera, una de las representaciones tradicionales del diablo.
- 2 Freytag, Arabum Proverbia, T. II nº 461 p. 722

(95 v)

- 3 Baba Batra 10 b
- 4 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 50
- 5 Véase Halkin p. 181, nota 81

(96)

- 1 Ibn Zabarra, Sefer Sa^cšū^cīm, Cap. VIII p. 93 l. 193
- 2 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 158
- 3 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 63
- 4 Véase Halkin p. 182 nota 88
- 5 Véase nota 11 del texto árabe; Freytag, Arabum Proverbia, T. II nº 39 p. 257
- 6 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 138
- 7 Al-Ṭurṭuṣī, Sirāʾ al-Mulūk, (trad. M. Alarcón) T. I p. 399

(96 v)

- 1 Dozy, Supplement aux Dictionnaires arabes, T. II p. 97 sub ʿayaz
- 2 Al-ʿĀhiz, Al-Bayān..., T. I p. 84
- 3 Prov. 21,5
- 4 Ibn Qutayba, Al-šīʿr wal-šūʿarāʾ..., p. 17
- 5 Al-Munʿid, 505 sub dahaba
- 6 Al-ʿĀhiz, Al-Bayān..., T. I p. 176
- 7 Ibn ʿĀnāh, al-Uṣūl..., 334-335
- 8 Sal. 15₁₆, 1
- 9 Job 28,26
- 10 Sal. 79₈₀, 1
- 11 Ezeq. 23,40
- 12 Ibn al-Muʿtazz, Al-Badīʿ..., p. 54

(97)

- 1 Ibn Manzūr, Lisān..., T. VI sub kabura
- 2 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 74
- 3 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 247 y v. 411
- 4 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 74
- 5 Seyjū, Maṣānī al-Adab..., T. II 156
- 6 En el mismo sentido que Prov. 18,24
- 7 Freytag, Arabum Proverbia, T. I nº 27 p. 529
- 8 Prov. 18,24
- 9 Freytag, Arabum Proverbia, T. III nº 42 p. 8
- 10 Véase Halkin p. 184 nota 8
- 11 Ibn Gabirol, Mibhar..., 74, yo no lo he encontrado, cfr. Halkin p. 184 nota 8
- 12 Ibn ʿAbd Rabbihi, Al-ʿIqd..., T. II p. 305
- 13 Ibidem

(97 v)

- 1 Ibn ʿAbd Rabbihi, Al-ʿIqd..., T. II p. 310
- 2 Ibn Gabirol, Sefer Tiqqūn Middōt ha-nefes, ed. Braun, Tel-Aviv 1951, p. 50; véase la nota correspondiente en la p. (99) del texto árabe.
- 3 Ibn ʿAbd Rabbihi, Al-ʿIqd..., T. II p. 309
- 4 Añadido entre líneas, véase nota 9 del texto árabe
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 138 (30)
- 6 Braun, Tarbiz XIV nº 2 p. 138 (31)

(98)

- 1 Num. 13,20
- 2 Num. 13,19
- 3 Num. 13,18

(98)

- 4 Qo. 2,13
- 5 Zac. 14,7
- 6 Gen. 31,29

(98 v)

- 1 Mubaššir ibn Fātik, Muṣṭār al-Ḥikam, p. 25
- 2 Prov. 25,12
- 3 Freytag, Arabum Proverbia, T. III p. 25 nº 137
- 4 En referencia al 'Testamento' véase Mubaššir ibn Fātik, Muṣṭār al-Ḥikam, p. 125
- 5 Ibn Gabirol, Mibḥar..., v. 277

(99)

- 1 Ibn Gabirol, Midot..., Capítulo sobre el amor, p. 60
- 2 Braun, Tarbiat XIV, nº 2 p. 138-139 (32)
- 3 Véase Halkin p. 187 nota 43
- 4 Véase Halkin p. 187 nota 44
- 5 Véase Halkin p. 187 nota 45

(99 v)

- 1 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-Ḥad..., T. II p. 328
- 2 Braun, Tarbiat XIV nº 2 p. 139 (33)

(100)

- 1 Freytag, Arabum Proverbia, T. I p. 348 nº 22
- 2 Véase Halkin p. 189 nota 63

(100 v)

- 1 R. Sa^cadya, Sefer Emunōt we deōt; cfr. Halkin p. 189 nota 64
- 2 Véase Halkin p. 189 nota 64
- 3 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 154

(101)

- 1 Al-Munʿid, p. 959
- 2 Freytag, Arabum Proverbia, T. I p. 558 n^o 115
- 3 Véase Halkin p. 191 nota 77
- 4 Al-Yāhiz, al-Bayān..., T. I p. 99
- 5 Ibidem

(101 v)

- 1 Véase Halkin p. 191 nota 84
- 2 Qur. 58,61-78 y 56,11-23
- 3 Berakōt 35 b

(102)

- 1 Ibn Paqūda, Hobōt ha-Lebabōt..., p. 199-200 (árabe)
- 2 Al-Qusayrī, al-Risāla..., Bāb al-Yaqīn, p. 198
- 3 R. Samuel b. Hofnī; cfr. Halkin p. 192 nota 96
- 4 Ibn Paqūda, Hobōt ha-Lebabōt, p. 197
- 5 Mubaššir ibn Fātik, Hujtār al-Hikam, p. 154

(102 v)

- 1 Prov. 27,19
- 2 Braun, Tarbiz XIV n^o 2 p. 139⁵ (34)
- 3 Yehuda ha-Levi, Al-Chazari, (trad. Hirschfeld) libro III, 73
- 4 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. II p. 162
- 5 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 181 y II. p. 83

(103)

- 1 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 212; Freytag, Arabum Proverbia, T. I p. 440 n^o 52
- 2 Véase Halkin p. 194 nota 13
- 3 Sanedrín 29 a
- 4 Ex. 26,7
- 5 Freytag, Arabum Proverbia, T. III p. 214 n^o 1.s87
- 6 Menahōt 89 a
- 7 Davidson, Thesaurus..., 2.207 p. 135
- 8 Véase Halkin p. 195 nota 18
- 9 Véase Halkin p. 195 nota 18

(103 v)

- 1 Qo. 7,17₁₆
- 2 Qo. 7,19₁₈
- 3 Qur. 17,28
- 4 Qur. 25,67
- 5 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 355
- 6 Braun, Tarbiz XIV n^o 2 p. 139 (35)
- 7 En el sentido de Prov. 30,7-9

(104)

- 1 Véase Halkin p. 197 nota 28

(104 v)

- 1 Véase Halkin p. 197 nota 39
- 2 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 222-251
- 3 Al-Fāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 37-38
- 4 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. III p. 6

(105)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 218
- 2 Véase Halkin p. 197 nota 46
- 3 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 167
- 4 Freytag, Arabum Proverbia, T. III p. 325 nº 1.960
- 5 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 176
- 6 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 191 (36)

(105 v)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 191 (37)
- 2 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 129
- 3 Prov. 15,2
- 4 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 191-192 (38)
- 5 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā'..., T. II p. 82
- 6 Véase Halkin p. 199 nota 63

(106)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. II p. 76
- 2 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 87

(107)

- 1 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 139
- 2 Qo. 7,13₁₂
- 3 Qo. 7,12₁₁
- 4 Qo. 9,16
- 5 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 54, 11-13

(107 v)

- 1 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., Cap. IX p. 100
- 2 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 23,9

(107 v)

- 3 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 20, 26-27
- 4 Prov. 13,20
- 5 MBE, Sirē ha-Hol, (ed. Brodi) poema 20 v. 1 p. 24
- 6 Cant. de Cant. 5,11

(108)

- 1 'El lobo en soledad es león', Freytag, Arabum Prover-
bia, T. I p. 500 nº 11
- 2 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p.215
- 3 Prov. 17,24
- 4 Jueo. 19,18
- 5 I Sam. 30,21
- 6 Juec. 16,26

(108 v)

- 1 Véase Halkin p. 205 nota 10
- 2 Véase Halkin p. 205 nota 10
- 3 Véase Halkin p. 205 nota 13

(109)

- 1 Mif^cal e Hitba^cel
- 2 Esto es: pasivo (ma^hhul)
- 3 EI² T II p. 918 sub fi^cl
- 4 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 22, 3
- 5 Ibidem
- 6 Marfū^c=con damma en el final
- 7 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 22
- 8 Ex. 15,1
- 9 Is. 6,9
- 10 Josué 7,7
- 11 Se refiere al Pi^cel

(109)

12 Jer. 49,12

(109 v)

1 Gen. 4,24

2 Mal. 3₄,3₂₁

3 Ezeq. 23,21

4 Sof. 3,19

5 Juec. 5,14

6 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 751, 297 Ibn Yanāh, Al-Luma'..., p. 359

8 Num. 28,5

9 Sal. 103₁₀₄,18

(110)

1 Sal. 103₁₀₅,25

2 Josué 9,12

3 Gen. 29,2

4 Wright, W., A Grammar of the Arabic Language, Cambridge 1971, T. II p. 78 y ss.

5 Ex. 25,7

6 Ex. 29,36

7 Ex. 12,42

8 Juec. 5,25

9 Ezeq. 46,6

10 Job 4,13

11 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 482

12 Véase Halkin p. 208 p. 40

13 Lev. 14,9

14 Zac. 2,8₁₂

(110)

- 15 Juec. 16,13
- 16 MBE, Sirē ha-Qōdeš, ed. S. Bernstein, Tel-Aviv 1957, poema 52 v. 4 p. 55
- 17 Job 17,11
- 18 MBE, Sirē ha-Hol, (ed. Brodi) poema 135 v. 50 p. 183

(110 v)

- 1 Sal. 76,77,5
- 2 Véase Halkin p. 209 nota 44
- 3 Ezeq. 43,11
- 4 Is. 59,13
- 5 Semajante a al-Yam^c véase G. de Tassy, Rhétorique..., p. 91 y ss. y también la nota 12 de la p. (110) de esta traducción.
- 6 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 9, 11-18
- 7 Ibidem
- 8 Is. 13,10
- 9 Samuel ha-Nagid, cfr. Halkin p. 209 nota 49
- 10 Gen. 42,35

(111)

- 1 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, (ed. Bialik) poema 1 v. 25
- 2 Ibidem
- 3 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, poema 41 versos 99 y 117
- 4 Lam. 4,7
- 5 Ex. 10,7
- 6 Num. 14,13
- 7 Oseas 8,7
- 8 Num. 22,23

(111)

- 9 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, poema 5 v. 10
- 10 Wright, A Grammar..., T. II p. 310 y ss.
- 11 Sal. 26₂₇,13

(111 v)

- 1 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 257
- 2 Qur. 24,20
- 3 Falta la apódosis
- 4 Supresión de la apódosis, Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 257
- 5 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 189,8; Is. 43,21
- 6 Josué 10,24
- 7 I Cron. 26,28
- 8 I Rey. 13,20
- 9 Deut. 17,12
- 10 Wright, A Grammar..., T. II 319-321
- 11 Num. 19,20
- 12 Véase nota 10 del texto árabe
- 13 'Es una corrección a la frase', véase nota 11 del texto árabe.
- 14 II Sam. 21,5
- 15 Num. 34,2
- 16 Num. 13,32₃₁

(112)

- 1 Ex. 35,26
- 2 Ex. 17,1
- 3 Num. 4,27
- 4 I Rey. 22,23
- 5 Sal. 8,3

(112)

- 6 Deut. 17,11
- 7 Sal. 149,6
- 8 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 564,6
- 9 Sal. 88,16
- 10 También puede significar 'guisante'.
- 11 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 575, 6-14
- 12 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 45, 26
- 13 Ester 7,4
- 14 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 45, 17
- 15 Num. 12,2
- 16 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 43
- 17 Num. 16,3
- 18 Is. 14,18
- 19 Is. 3,13
- 20 I Rey. 10,21

(112 v)

- 1 Cant. de Cant. 1,6₇; Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 353
1. 18
- 2 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 353 1. 15
- 3 Juec. 8,18
- 4 Rut 3,16
- 5 Gen. 3,1
- 6 Gen. 18,13
- 7 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 355, 1. 18-24
- 8 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, (ed. Bialik) poema 93, p.
161 T. I

(113)

- 1 Is. 57,10
- 2 Samuel ha-Nagid, cfr. Halkin p. 215 nota 91
- 3 I Sam. 9,15

(113)

- 4 I Sam. 22,8
- 5 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, poema 40 v. 5-6 p. 92 T. I

(113 v)

- 1 Gen. 37,10
- 2 Jer. 29,27
- 3 Zac. 3,2
- 4 Sal. 9,6
- 5 Sal. 118₁₁₉,51
- 6 Sal. 67₆₈,31
- 7 Samuel ha-Nagid, cfr, Halkin p. 216 nota 1
- 8 Qo. 5,7
- 9 Is. 13,8
- 10 Hab. 1,5
- 11 Job 26,11
- 12 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, poema 15 v. 13-14 T. I
- 13 Is. 27,6
- 14 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, poema 98 v. 3-4 T. I

(114)

- 1 Sal. 51₅₂,7
- 2 Job 31,12
- 3 Sal. 106₁₀₇, 18
- 4 Job 9,31
- 5 Al-Munfid p. 628 sub qasata
- 6 Prov. 22,21
- 7 Qur. 5,43
- 8 Deut. 28,68
- 9 Is. 50,1
- 10 Al-Munfid, p. 56 sub ba^ca

(114 v)

- 1 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 657, 5
- 2 Miq. 7,10
- 3 Is. 66,24
- 4 Sal. 26₂₇,13
- 5 Sal. 105₁₀₆,5
- 6 Los ejemplos presentados no cumplen las condiciones descritas
- 7 Véase Halkin p. 219 nota 24

(115)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. II p. 44; Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. II p. 255

(115 v)

- 1 Ibn ^cAbd Rabbihi, Al-^cIqd..., T. III p. 141
- 2 Ibn Gabirol, Middōt..., p. 110-111
- 3 Ibn Manzūr, Lisān..., T. I sub šajaba

(116)

- 1 Al-Yāhiz, Al-Bayān..., T. I p. 219
- 2 Ibn Abī Usaybi^ca, ^cUyūn al-anbā'..., p. 43 y ss.
- 3 Véase Halkin p. 220 nota 50

(116)

Cuestión Octava, parte segunda¹

Puesto que he concluido con las fuentes de esta comunicación y me he aproximado a cumplir mi objetivo, lo voy a completar con 'veinte capítulos de recursos estilísticos para embellecer la poesía', y son una pequeña parte de lo creado por los de la excelsa generación, los caballeros de la palabra, los príncipes de la prosa y la composición poética

(116 v)

musulmanes, ya que ésta es la finalidad que he perseguido en este tratado y todo lo que antecede se ha dicho para establecer el contexto y facilitar.

Los capítulos ya mencionados, serán los que más se acercan a lo que existe en lengua hebrea, restringiendo todo aquello que de este tema nos sea inaccesible y no se pueda conseguir en nuestro idioma.

En cada uno de los capítulos aportó un ejemplo único de sus dichos -versos árabes- estableciendo el paralelismo con lo que encuentro en los textos sagrados, a fin de evitar la dispersión y para que no se piense de nosotros que estamos en inferioridad total frente a ellos y que sólo la lengua de los árabes se distingue por estas gracias, está exenta de imperfecciones y que nuestra lengua carece de aquellas y, aunque no sean las mismas en todos los textos, en ellos hay indicaciones certeras que sirven de guía para otros. También te indico algo acerca de proverbios y acertijos que ellos consideran expresiones correctas, y cierto tipo de máximas y hago referencia

(117)

también a unos pocos versos de retórica (ejemplificados), de modo que de ello tengas una guía para cualquier cosa que intentes en este campo.

Luego, te presento de entre las palabras de los poetas de nuestra comunidad en estos capítulos, lo que se me ha ocurrido, ya siguiendo en ellos el método de los musulmanes, después de encontrarlo en los textos, ya al presentarse por suerte o por azar. Así mismo, lo que no he encontrado en el conjunto de capítulos y constituye una laguna, (lo expongo) para que se te ofrezca, lo alcances o te venga con la ayuda de Dios y puedas aprehenderlo por su voluntad y buena dirección, pues El es quien posee el don de asistir, concediendo el éxito, y de encaminar bien por el camino recto con su bondad y gracia. No hay otro dios sino El, ni más bien que el suyo.

Los títulos de los capítulos son éstos¹, a fin de que (tras ello) te pueda ofrecer la explicación de cada uno, si Dios altísimo quiere, ya que no tiene par.

Capítulo 1º acerca de al-isti^cāra (Metáfora)²

Capítulo 2º acerca de al-wahy wa al-i^cāra (Alusión y Alegoría)³

Capítulo 3º acerca de al-mutābaqa (Antítesis)⁴

Capítulo 4º acerca de al-mu^yānasa (Paronomasia)⁵

(117 v)

- Capítulo 50 acerca de al-taqṣīm (Distribución)¹
 Capítulo 60 acerca de al-muqābala (Paralelismo)²
 Capítulo 70 acerca de al-tashīm (Asignación; enumeración)³
 Capítulo 80 acerca de al-tardīd (Repetición)⁴
 Capítulo 90 acerca de al-tatbīʿ (Perífrasis)⁵
 Capítulo 100 acerca de al-tablīg (Pleonasmo)⁶
 Capítulo 110 acerca de al-tatmīm (Exposición; sentido completo)⁷
 Capítulo 120 acerca de ḥaṣw bayt li-'iqāmat al-maʿnā (inciso para completar el sentido)⁸
 Capítulo 130 acerca de al-istitnāʾ (Restricción; Asteísmo)⁹
 Capítulo 140 acerca de al-taṣbīḥ (Comparación)¹⁰
 Capítulo 150 acerca de al-ʾiʿtirāḍ (Inciso o Paréntesis)¹¹
 Capítulo 160 acerca de al-ḡulū wa al-igrāq (Exageración e Hipérbole)¹²
 Capítulo 170 acerca de al-tasḍīr (Fin de verso igual al principio)¹³
 Capítulo 180 acerca de ḥuṣn al-ibtidāʾ (La Bella Incepción)¹⁴
 Capítulo 190 acerca de al-tajallus (Transición)¹⁵
 Capítulo 200 acerca de al-istitṭirād (Digresión)¹⁶
 Como ya he adelantado que la poesía es la ciencia de los árabes, que los judíos no son más que imitadores suyos en este arte, no estoy de acuerdo con quien niega¹⁷ la observancia de estos aspectos de la retórica y ha dicho: "Se necesita poco seguirlos, en la medida en que existen y se puede, pues los árabes las convinieron (las figuras retóricas), convirtiéndolas en a modo de instrumentos para sus palabras y de bagaje para componerlas, con cuya presencia se hicieron los versos entre ellos de buen gusto, mas si carecían de ellas se convertían en

(118)

algo soso y sin valor, aunque no son apodícticas sino algo convencional.' A nosotros nos corresponde hacer causa común con ellos en estos aspectos, en la medida de lo que tenemos y entra dentro de nuestra capacidad, ya que no podemos ser sus seguidores en parte sin (serlo en todo)". Porfirio¹, el sirio, autor de la "Isagoge" ('Introducción') a la ciencia de la Lógica dice: "Las artes no son factibles sino mediante sus instrumentos y medios, y mediante los nombres de esos instrumentos y efectos, conocidos por los que a ello se dedican y que, al ser contemplados por los ignorantes, son causa de burla y juego".

Así, estos capítulos que aporéo y otros similares que no, porque no existen en lengua hebrea, constituyen el bagaje de la poesía, sus instrumentos y utensilios para hacerla más delicada, los medios para hacer más sutil lo que se dice, tal como es obvio para los entendidos.

Pero ya es necesario cortar el discurso y comenzar con la explicación de los capítulos, exponiendo sus fines con su ayuda y apoyo (de Dios).

Capítulo 1º de las cosas que embellecen a la poesía, es el capítulo de al-isti^cara (Metáfora)²

Este capítulo es, sin duda, uno de los polos de más estima de la palabra, la más sutil

(118 v)

de las excelencias de la prosa y los poetas, porque, al tener la poesía una sola rima y una medida (concreta) que hay que respetar, si las letras de unas son menos que las de otras en número y más en cantidad silábica y no puede el poeta colocar una letra en su lugar, por lo diverso de la medida, habrá de colocar en su sitio algo que lo exprese, de modo que tenga la estructura acorde con la finalidad pretendida.

Has de saber, aún con toda esta retórica que necesita el que compone poesía y con que hermosea sus palabras el que escribe prosa, que la metáfora es una de las más bellas cosas que se usan en los dos aspectos mencionados, porque, aunque lo concreto sea más firme en su origen y de ello derive la metáfora¹, ésta tiene donaire; ya que la palabra, al vestirla con el ropaje de la metáfora, queda embellecida en su ornato y su envoltura se vuelve más delicada.

Entre la palabra adornada y la desnuda hay la misma diferencia que entre la incapacidad y el biendecir, a pesar de que de ello han obtenido poetas de ambas comunidades lo que resulta desagradable al oído y de extrema fealdad², tratándose en estos casos del defecto de la exageración.

Los que afean la metáfora, de entre los entendidos de nuestro tiempo, son lo que rechazan

(119)

una realidad constatable, los que se apartan del camino resto, porque la metáfora en nuestros textos (sagrados) es muy numerosa, no se puede enumerar rápidamente. Nada malo hay en ella y no sólo eso, sino que no se puede prescindir de ella. Y quien entienda esto y domine esta ciencia, (puede, además,) añadirle las opiniones de los poetas árabes, tras (haber comprobado) su existencia en los Libros Proféticos.

Así te ofrezco un poco de lo mucho que existe, un elemento de entre la multitud, pues la intención es hacer una indicación aproximadora, apartándome de la confusión que (produce) la prolijidad.

De entre todo esto están:

em ha-derek¹ (la madre del camino=encrucijada); 'Isōn laylah² (la pupila de la noche=lo más negro de la noche); b^e nē 'aspa-tō³ (los hijos de su aljaba=flechas); gappē m^e rōmē qeret⁴ (las espaldas de las alturas de la ciudad=sobre lo más alto de la ciudad); gīd barzel ^corpeka⁵ (tendones de hierro tu cerviz=durísima tu cerviz); daltē panaw⁶ (las puertas de su rostro=maxilares); d^e gan šamayim⁷ (el trigo de los cielos=maná); hed harīm⁸ (el alborozo de los montes=estar contento y despreocupado en la naturaleza); hamōn me^c ēka⁹ (la conmoción de tus entrañas=compasión); zīz k^e bodah¹⁰ (la ubre de su gloria=la abundancia de su gloria); zal^c afōt ra^c ab¹¹ (el ardor del hambre=hambre que seca el organismo); halab ha-'a-res¹² (la grasa de la tierra=lo más sustancioso de la tierra); tal yeldūtēka¹³ (el rocío de la juventud=la frescura de la juventud); tabbūr ha-bres¹⁴ (por el ombligo de la tierra=el centro de la tierra); yeled yōm¹⁵ (engendrará el día=sucederá en el futuro); yayin hamasīm¹⁶ (vino de robos=su bebida habitual es el robo); kōba^c y^e šū^c ah¹⁷ (casco de salud=voluntad de ob-

(119)

tener la salvación); kanfē šaḥar¹ (las alas del alba=el movimiento del alba); lehem ^caslūt² (el pan de la holganza=comer sin trabajar); l^e šōn zahab³ (lengua de oro=lingote); m^{ec}il s^edaqah⁴ (manto de justicia=la protección de la justicia); matteh lehem⁵ (el báculo del pan=el sustento del pan); niblē šamayim⁶ (los odres de los cielos=las nubes); nešef hišqī⁷ (el crepúsculo de mi delicia=un tiempo para mí delicioso); s^e šōn viš^ceka⁸ (el gozo de tu salud=tu salvación causa gozo); s^e fat ha-y^e rī^cah⁹ (el labio de una de las cortinas=el borde de la cortina); ^caf-^capē šaḥar¹⁰ (los párpados de la mañana=la primera luz); ^cabōtōt 'ahabah¹¹ (con cuerdas de amor=con el atractivo del amor); p^e rī mahs^e botam¹² (el fruto de su pensamiento=la consecuencia de su pensamiento); p^e nē ha-milhamah¹³ (ros-tros de guerra=escuadrones de guerra);

(119 v)

sippōren samīr¹ (uña de diamante=punta de diamante); sa-
adē 'ōnō² (los pasos de su potencia=el acrecentamiento
 de su potencia); qeren m^e sihō³ (el cuerno de su Mesías=
 el poder de su Mesías); qūrē 'akkabīš⁴ (telas de arañas=
 trampas?); ru'ah qin'ah⁵ (espíritu de celos=sentimiento
 de celos); rišpē qešet⁶ (relámpagos del arco=flechas);
šebet 'appō⁷ (bastón de su cólera=instrumento de su cóle-
 ra); šemeš s^e daqah⁸ (el sol de la justicia=será como el
 sol que reparte su luz a todos justamente); tōrat hesed⁹
 (la ley de la clemencia=la caridad constante); tīmerōt
'ašān¹⁰ (columnas de humo=nieblas)¹¹.

Los árabes ponderan la virtud de este lenguaje (así adornado), han señalado su grandeza y lo han constituido como causa de orgullo para los entendidos en retórica y han proclamado la solidez de la superioridad de los que lo imitan en sus versos, como aparece también en su Corán, como el ejemplo que se encuentra en su Libro: "Y bájales el ala de la sumisión por causa de la compasión" (=sé humilde con ellos)¹²; "un signo para ellos es también la noche de la que desgarramos el día"¹³; "y de canas está iluminada la cabeza" (=está blanca)¹⁴.

He aportado aquí y en lo dicho otros muchos ejemplos, cuyo número es incontable, y tras mencionar el Corán de los árabes, no siento la repugnancia consiguiente que adoptan algunos hipócritas de entre los sabios de nuestra comunidad en nuestro tiempo, porque he visto que los grandes jurisconsultos y los importantes entre los Mutakallimūn, como R. Sa^cadya, R. Hay y otros teólogos esgrimen esto apoyándose en ello para resolver lo abstruso de las profecías

(120)

y lo afirman, (incluso apoyándose) en la exégesis cristiana a pesar de su poco fundamento. Sin embargo, esta categoría ya mencionada agudiza hoy su oído y fija su vista en las sutilezas de la gente, haciéndose la ciega ante sus propias monstruosidades. Sobre esta misma expresión dijo el antepasado¹: "Quítate la viga de tu ojo". Aquellos fueron lo que dijeron²: "Todo el que dice palabras sabias, incluso entre las naciones no judías, es llamado sabio". Y lo que se aprende en sus palabras es el corazón de la ciencia y no la corteza de la forma.

Volviendo a lo que decíamos. La Metáfora es: 'La expresión de lo no conocido³ con algo conocido⁴'. Todo esto, si lo examinas con la pupila del que indaga y lo pesas en la balanza de lo que es ajustado, te será revelada su importancia. La metáfora puede ser evidente, al decirla, u oculta; la evidente es como ya he adelantado, pero la oculta es como⁵: "Los cielos cuentan la gloria de Dios" y lo que sigue, pone de manifiesto que se trata de una expresión metafórica, no obvia, como en el dicho⁶: "No hay dicho ni palabras"

(120 v)

y lo que sigue. Algunos sabios pretenden que ōmer ('día cho') es la frase completa y d^obarīm ('palabras') se refiere a los sustantivos y las partículas aisladas.

En cuanto a¹: "Transmite la palabra el día al día", es una expresión metafórica, con ella se pretende decir el efecto del sol al salir por el levante cada veinticuatro horas en que completa su vuelta.

En²: "De un extremo del cielo es su salida", se refiere al movimiento (del sol) específico desde el oriente hasta el occidente, frente a la órbita de los signos del zodiaco, cumpliendo en ellos el ciclo del año de las cuatro estaciones.

Entresaca, con tu propia mano, de los textos sagrados lo que te haga sentir mayor afición por ella (la metáfora) y te invite a tenerle estima. Y si lees con atención las poesías de los más famosos de las dos comunidades y (aprendes) a distinguir el alcance de sus objetivos, habrás crecido también en interés por ella y en satisfacción por su causa. Por lo que a mí respecta, yo, la prosa que he conocido, las epístolas que he elaborado y la poesía que he compuesto, siguen este método, tras haberlo encontrado en los libros sagrados y por eso no introduzco en ello a mi persona

(121)

en cosa alguna, ya que por extenso se encuentra en ellos (los textos), salvo en aquello cuyo camino no me ha dado resultado o cuya indicación no se presentó ante mis ojos. Así, entre las metáforas de los árabes acerca del detenerse largamente¹ ante las casas y el llanto ante los restos borrosos²:

Me detuve allí hasta que el palo se secó en la
tierra y se llevó a las Pléyades en su manto
la aurora,

estando la metáfora en lo relacionado con el manto de la aurora, que no tiene manto; también en este verso hay hipérbole -siendo éste uno de los capítulos de retórica que verás en su lugar correspondiente- y se trata de la expresión: 'se secó el palo en tierra', siendo que 'el palo' no se marchita, esto es, no se pudre, por tanto resulta la idea de detenerse sin fin.

Semejante en las hipérboles es lo que dijo el judío al describir la larga permanencia junto a las ruinas, pues dijo en su qasida³:

Hasta que se cubran de hierba las piedras
de sus escondrijos, estaré llorando;
con el torrente de mi llanto se ablandarán.

Esto (se refiere a un tiempo) sin fin, puesto que lo presenta ligado a que se ablanden las piedras con sus lágrimas.

Has de saber que en un mismo verso se pueden reunir más aspectos de la retórica que estos. Y en los textos (sagrados)

(121 v)

hay gran cantidad de esto que aparecerá en su lugar correspondiente.

Con respecto a la metáfora, dijo Ibn Gabirol:

Y vistió la noche coraza de oscuridad y el trueno con lanza de relámpago la rasgó¹

siendo la metáfora para la oscuridad de la noche širyōn ('coraza') y para la luz del relámpago hanīt ('lanza') y para describirlo d^ogarō ('la rasgó'), todas ellas expresiones guerreras bastante acertadas.

Capítulo 29 de las cosas que embellecen a la poesía, siendo el capítulo de al-wahy y al-'isāra (Alusión y Alegoría)²

La Alusión es aquello a lo que se apunta pero no se nombra. Ya se dijo: "La alusión y la palabra³ son dos compañeros". Hay alusión cuando el significado de pocos vocablos señala múltiples sentidos con una indicación expresiva.

Dijo su poeta⁴:

Lloré junto al río e hice prohibidas sus aguas.
Cómo pueden ser lícitas (unas aguas) cuya mayor parte es sangre.

Cuando dice: 'e hice prohibidas sus aguas', se trata de una alusión que indica que sus lágrimas eran sangre y beber sangre está prohibido. Luego añade otro significado extraordinario

(122)

cuando dice: 'su mayor parte es sangre', indicando que la sangre llorada era más que las aguas del río mencionado.

Las alusiones en lengua hebrea son de diversas clases, entre ellas: "Levántate Norte y ven Sur"¹, quiere decir: 'viento del Norte y viento del Sur'. Luego separa cada viento según sus actos y dice: "alrea mi huerto"² y menciona la finalidad, que es: "Espárganse sus aromas"³, luego describe el motivo del motivo: "Venga mi amado a su vergel y coma sus frutos deleitosos"⁴.

Algunos sabios exegetas consideran igual: "Diré al norte: da, y al sur: no retengas"⁵; queriendo decir: 'convocó a estos dos vientos', pero esto es una suposición ilusoria, porque con Norte se refiere al Iraq y con Sur al país de los cristianos, a fin de que devuelvan, cada una de estas dos regiones, a los de la diáspora que tienen, pero limitándose a mencionar la región y no al viento.

Y dijo: "Persigue al Este"⁶, queriendo decir: 'Viento del Este'. Como: "El viento del Este había traído la langosta"⁷.

Entre las alusiones hay otro modo (de empleo), como cuando dijo: "Y se tendrán como vestido"⁸, el cual no se sostiene, salvo

(122 v)

sobre un cuerpo, así pues, (quiere decir): 'No tendrán ningún sostén'. De igual modo: "Y me escapé con la piel de mis dientes"¹, que no tienen piel sobre ellos, así pues, escapa sin nada. Al mismo grupo pertenece: "En sepulcro de asno será enterrado"², (el asno) no tiene sepultura, sino que: "Se le arrastrará y echará"³. Pero el que convierte este tipo (en alusión): "Los escondrijos del viento"⁴ (y de): "Y tiene las fuerzas del érix"⁵, se equivoca, y si te fijas en su contexto no se te ocultará tal error.

Los árabes dicen cosas semejantes, cuando pretenden describir la salud de alguien, dicen: "Tiene la enfermedad del ciervo"⁶, ya que el ciervo no padece enfermedades. Y entre sus proverbios acerca de la salud del cuerpo (está): "Fulano está más sano que un ciervo"⁷ y "más sano que una oría", refiriéndose al polluelo del avestruz⁸. Entre las alusiones bíblicas (tenemos)⁹: "Ante Efraím y Benjamín y Manasés despierta tu potencia"¹⁰, se refiere al Arca de la Alianza que se trasladó a este lugar según verás por el orden de las banderas¹¹.

Los antiguos usaban alusiones que entran dentro del campo de los enigmas¹¹, por ejemplo: wayyareq 'et hanikaw¹² (y armó a sus criados), que es el número de Eliezer¹³, así pues la alusión se refiere sólo a él. Como: r^odu samnah¹⁴ (descended allí)

(123)

que es el número de años que habitó el pueblo en Egipto: 210 años¹. w^enistahaweh w^enasubah c^ealekem² (ya adoraremos y volveremos a vosotros), cuyo enigma es: 'sereis salvos'³; kī tōb kol 'eres misrayim lakem hū⁴ (porque todo lo bueno del país de Egipto es para vosotros), se refiere a donde dice: waynass^elū'et misra'⁵ (y despojaron a los egipcios).

Y los modernos también lo usan (como) R. Samuel Gaon⁶ en la Parasah 'elloh ha-d^ebarim⁷ menciona que Moisés -sobre él la mejor de las bendiciones- alude, por aproximación, al tiempo (de permanencia) de la nación con el número de: w^enosantem ba'ares⁸ (y hayais envejecido en el país). Entre ellos hay quien alude al tiempo de construcción del primer Templo con el número de: b^ezōt yabō'aharon⁹ (y con esto entrará Aarón). Hay quien cree que: b^erogez rahem tizkor¹⁰ (en la ira acuérdate de la misericordia), se refiere a Abraham -sobre él la paz.

De todo esto se dice que es ignorancia que no perjudica y sabiduría que no beneficia. En cuanto a estas insulsas naderías (su mayor problema) es el empeño en sacar el tiempo que falta para la llegada del esperado -Dios lo acerque- a base de semejantes cálculos, que se encuentran en el Libro de Daniel -sobre él la paz- y en otros. Y de esas conjeturas ni una sola es correcta, por las muchas cosas enigmáticas que hay en ellas. Pero los modernos no han escarmentado de la falta de acierto de sus predecesores, sino que cada uno de ellos siguió en

(123 v)

el camino de la exageración sin asegurarse. Dios -ensalzado y glorificado sea- no iba a ocultar a su Profeta (nada) informándole de que es algo oculto, para luego descubrirlo a quien está muchos escalones por debajo de él en estas débiles maneras. No hay duda de que El, antes de que suceda, lo mostrará en manos de los más importantes sabios; como cuando dijo: "Y los sabios del pueblo comprenderán"¹.

Las metonimias², junto con las alusiones, forman parte de ello, como las que se hacen por respeto: "No desmaye el corazón del hombre por él"³ lo que pretende decir es: 'Tu corazón por tí'; "Si al menos se han guardado los criados de mujer"⁴, se refiere a él (mismo) y lo alude mediante 'los criados', siendo la respuesta: "Y los vasos de los criados son santos"⁵.

De esta metonimia usó Ibn Gabirol cuando dijo⁶:

¿Cómo diriges tus lanzas contra mí,
siendo los escudos de nuestros muchachos
fuertes?

lo que quiere decir es: 'nuestros escudos'.

Igualmente⁷: "Mas por cuanto has hecho blasfemar a los enemigos de Yahveh", e idéntico es⁸: "Y Y' exigiría cuentas a los enemigos de David", es un modo educado de Jonatán para aludir a su padre.

De este mismo tipo son,⁹ para mí: "Buscad a Y' mientras pueda ser hallado, llamadle en tanto está cercano"¹⁰,

(124)

que quiere decir: 'Buscad a Dios mientras exista e invocadle mientras está cerca' y El -Altísimo- no ha dejado ni dejará de existir ni de estar cercano, ya que ni se acerca ni se aleja de nada, ni se aproxima ni se distancia de nada, por tanto, la búsqueda y la invocación han de ser ininterrumpidas.

Semejante es¹: "Te han de temer mientras dure el sol, y al igual que la luna, de generación en generación", (igual a:) 'mientras ilumine el sol y brille la luna su miedo hacia tí no se interrumpirá'. De igual modo²: "Mientras dure el sol durará su nombre" (igual a:) 'se multiplicará y no se interrumpirá su recuerdo mientras exista el sol', quiere decir: 'mientras exista el Universo'. Como cuando dice³: "De nuevo ví bajo el sol" y como⁴: "Y abundancia de paz hasta que no haya luna", es decir: 'siempre continua'. El poeta⁵ hace una alusión, tomándolo del adorno de las yemas de los dedos con aleña o anillos u otras cosas de colores rojos, al decir⁶:

De sangre de asesinados la extremidad de su mano
está enrojecida;
por esto una mitad es como un rubí y la otra
como el bedelio.

Dijo otro⁷:

Mi beneficio está en dar la sangre de mi alianza
por la duración de mi vida,
según lo habitual en Media y en Persia⁸,
haciendo alusión a la mano que concluye la alianza⁹.

(124 v)

Y dijo otro¹:

Hermano mío, vive eternamente, pero si ocurre
una desgracia, sea yo^{cūza}² y tú su hermano,
se trata de una alusión (a ofrecerse) como rescate él mismo.

Entre las más bellas alusiones está: "Has coronado el año de tus bienes"³, se refiere a su principio (del año) y a su final con una alusión como yōreh y malqōš (la primera lluvia del año y la última), alude al principio del año en el lugar de la corona con la lluvia wasmi y al final del año con el waliy en el lugar del pie; cuando dice: "Y tus senderos destilan grasa"³. cittarta ('has coronado') es el transitivo del trilitero; (en cambio): "Tiro, coronada"⁴ es estativo, esto es: 'la que está dotada de corona'. Y en: "Le coronarás de benevolencia"⁵ es transitivo. El pasado del estativo y del transitivo son idénticos, siendo hi^ctīr ('coronar') igual que hidbiq ('huir') y hidrīk ('dirigir'): "Y huyeron también ellos"⁶ y "dirigieron su lengua"⁷.

El Capítulo 32 de las cosas que embellecen la poesía, es el capítulo de al-muṭābaga (Antítesis; Paralelismo antitético)⁸

Esta antítesis en la expresión es como el dicho de su poeta⁹:

Volvió (el tiempo) sus cabellos de negros
en blancos y sus rostros de blancos en negros.

(125)

Y en lengua hebrea existen muchos (ejemplos), como: "Se acercan mis perseguidores criminalmente..."¹; "todo valle se alzar  y toda montaña y colina se hundirá, lo quebrado se convertirá en llano y los cerros en vega"²; lo que pretende decir es: 'Se allanar n los cielos y se levantar  la tierra'.

Entre las buenas antítesis: "El hombre iracundo provoca querellas, mas el tardo a la cólera apacigua contiendas"³. También se considera antítesis: "Como el envanecerse de los despreciables entre los hombres"⁴. Y son antítesis en poesía las palabras del Naguid -Dios haya tenido misericordia de  l⁵:

Cabalgar  sobre las colinas de la muerte
hacia una vida eterna
y llegar  al Edén por encima del Infierno.

Ibn Gabirol⁶:

Si las manos del príncipe no te hubieran cubierto
con la nube,
te habríamos quemado con el fuego de nuestro
enojo.

Dijo otro⁷:

Encaneci  con la vida errante la negrura
del cabello y se ensombreció sobremanera su
semblante, a la vez que nuestro ornato y
nuestra apariencia cambiaban.

Otro⁸:

El día ardiente resulta nieve para mi frigidez,
mas la noche de calor es arena para mi calentura.

Cada vocablo de la primera parte corresponde a cada uno de la segunda parte y la anticipa.

(125 v)

En el texto sagrado se encuentra así mismo¹: "A la mañana florece y verdea, a la tarde se marchita y se seca".

Capítulo 42 de las cosas que embellecen la poesía, es el capítulo de al-muṭānasa (Homonomia o Paronomasia)²

Se refiere este capítulo a 'la identidad de los vocablos y la discrepancia en el significado'; a esto llaman los entendidos en lógica 'ambiguos' (mutasābihāt), siendo considerado por muchos entendidos en lengua como bueno, ya que se trata de una de las formas de elocuencia.

En hebreo se encuentra muy abundantemente, por ejemplo: b^ebet l^ec^eafrah c^eafar hitpallašⁱ³ (en Bet-le-Afra ('casa de polvo') revuélcate en el polvo); battē 'akzīb l^eakzab⁴ (las casas de Akzīb resultarán cosa falaz); ha-yōreš 'abī⁵ lak yōsebet maresāh⁵ (te traeré un nuevo poseedor, ciudad de Maresá); hitgōd^edī bat g^edūd⁶ (habrás de entregar dote, hija de Guedud); ūbašiflah tišpal ha-^cir⁷ (y en hundimiento se hundirá la ciudad); w^ecgrōn te^cager⁸ (Y Egrōn será destruida de raíz); b^ehašbōn hašbū^c alōha⁹ (en Hesbōn se conspira contra ella); wattiben šōr mašōr lah¹⁰ (y Tiro se ha construido una fortaleza para sí); gam madmen tiddomⁱ¹¹ (también tú Madmen serás enmudecida). Diferentes en la semejanza son: w^ekilay kelaw ra^cim¹² (las armas del hipócrita son malas); rabbū me'arbeh¹³ (se multiplicaron más que la langosta); kalū kilayotay b^eheqī¹⁴ (se consumen mis riñones en mi interior); w^erō^ceh k^ešīlīm yerō^ca¹⁵ (el que va con necios se les asemejará); lo'qanīta lī bakesef qaneh¹⁶ (no me has comprado por dinero caña aromática); yaft^e elohīm l^eyefet¹⁷ (dilate Dios a Jafet); w^enifqadta kī yippaqed¹⁸ (y se te echará de menos porque estará vacante); nōdī safarta 'attah šimah dim^eatī b^enōdeka¹⁹ (tú anotaste mi vida de fugitivo, pon mis lágrimas en tu odre)

(126)

Entre lo que es semejante a este capítulo tenemos los verbos derivados de nombres; así, los tomados de la naturaleza del nombre: af ('nariz'): ki'afafūni¹ (me rodeaban); ayin ('ojo'): oyen'et dawid² (miró a David con malos ojos); hek ('paladar'): hanök lanna'ar³ (instruye al muchacho); ozen ('oreja'): ha'azīnah'ammi⁴ (escucha pueblo mío); lašōn ('lengua'): al talsen'ebed⁵ (no calumnies a un sirviente); lō⁶ ('garganta'): d'baray la'ū⁶ (mis palabras se hicieron ininteligibles); leb ('corazón'): libbatini⁷ (me robaste el corazón); yad ('mano'): yeddū gōral⁸ (echaron suertes); regel ('pie'): tirgaltī l'efrayim⁹ (yo enseñé a andar a Efraim); pa'am ('pie', 'paso'): l'fa'am¹⁰ (a inspirarle).

De distinto modo: kol miqn'ka tizzakar¹¹ (toda primera cría de macho de tu ganado); watahm'rah bahemar ūbaz¹² (y la calafateó con betún y pez); w'kafarta'ōtah mib' ūmi' bakofer¹³ (y embrea la por dentro y por fuera con brea); lō't'fa'er¹⁴ (no rebañarás); lo't'ec'olel¹⁵ (no harás rebusco); w'kerem raša' y'laqesū¹⁶ (vendimian tardíamente la vinya del malvado) y como estos hay muchos.

En el capítulo de los números: 'eḥad ('uno'): hit'ahadi¹⁷ (reune); s'nayim ('dos'): s'nū wayyisnū¹⁸ (repetidlo y lo repitieron); s'lošah ('tres'): wayomer šallesū wayes¹⁹

(dijo: hacedlo por tercera vez y lo hicieron por tercera vez); arba'ah ('cuatro'): arba'at rib'ekem²⁰ (sus cuatro lados); hamiššah ('cinco'): w'himmes'et'e' mi²¹ (y cúbrese el quinto a la tierra de Egipto); šiššah ('seis'): w'šiššetem ha-'efah²² (sacareis un sexto de efá); šib'ah (siete): s'bū'e šebū²³ (solemnes juramentos); asarah (diez): asser t'asser²⁴ (separarás el diezmo); elef ('mil') y r'babah ('miriada'): ma'alifōt m'rubbabōt²⁵ (multiplicados por miriadas) y r'babah es 'diez mil', como en el dicho: "Así dice el Señor Dios: La ciudad que salía a campaña con mil quedará con cien y la que salía con cien..."²⁶

(126 v)

en la proporción al todo de una décima parte, y se ha dicho: kol ha-qgahal k^eehad ribbō¹ (toda la comunidad como un conjunto); v^eribbotayim² no se trata de un dual sino que indica abundancia y sin'an² es igual en: s^enū wayas-nū³ (hacedlo por segunda vez, y lo hicieron por segunda vez), su alif está cambiada en lugar de yā', siendo su significado: 'mil repetido'. Todo ello forma parte de la elocuencia y la concisión en el lenguaje. No hay en la primera decena de los números ninguno del cual no se deriven verbos, sino: s^emunah ('ocho') y tiš^cah ('nueve'). Lo que encuentres de todo esto derivalo como lo hace la lengua hebrea, pero no formes analógicamente lo que no existe. De estas formas derivadas de los nombres, la obra de Abū Zakariya b. Bil^cam⁴ -bendita sea su memoria- reunió un conjunto válido, pero sin agotar todo lo que de ello se puede decir.

Entre los entendidos en lógica se llama a estos nombres al-mustaqqāt ('derivados') y son, así mismo, muy numerosos en el Corán de los árabes, por ejemplo⁵: fa'aslamtu ma^ca su-laymān lillah (y me entrego junto con Salomón a Dios); fa-'aqim wayhaka liddīn al-qayyim⁶ (levanta tu rostro hacia la religión establecida); al-wuṣṣūh al-nādīra ilā rabbiḥā nāzira⁷ (los rostros brillantes que miran hacia su Señor). Su poeta dijo⁸:

fa'in tabni hīṭan^{an} c^calayhi fa'innamā// 'ulā'ika c^cuqlat^{un} lahu lā ma^caqiluh (y si construyes sobre ello una pared, aquella será su cojera y no sus fortificaciones)

(127)

Y nuestro poeta (dice) algo semejante¹:

baq^cū c^asē sekel w^ehiskīlū hakī // lo' yisk^enū bahem 'abal
yisk^enū (cortaron leños de imbecilidad y actuaron estú-
 pidamente, no sacaron provecho y se pusieron en peligro).

Ibn Gabirol -Dios le haya perdonado- (dice)²:

w^eta^cmō mar c^adē 'egzōr w^eōmar // kī hū' mizz^eman tēman w^eōmar
 (su sabor es amargo, hasta tal punto, que me atrevo a decir:
 Sin duda es del tiempo de Teman y de Omar).

En este sentido, referente a al-muḡānasa ('paralelismo') ,
 hay una obra en la que, de estas expresiones que se corres-
 ponden, existen más de mil doscientos versos paralelos en
 sus hemistiquios, divididos en diez capítulos en diversos
 aspectos; la compilé en los días de la juventud y la despre-
 ocupación y se encuentra en manos de la gente que la llaman
Al-^cAnaq³ y con ello me ahorro el tener que dar testimonio
 de mí mismo en estas cuestiones.

Capítulo 50 de las cosas que embellecen la poesía y es el
capítulo de al-taqṣīm (Distribución)⁴

Pretende este capítulo 'explicar al poeta aquello con lo
 que debe comenzar, sin que le falte ninguna parte requerida
 por el sentido, sino que la haga expresa'.

Dijo su poeta⁵:

Insomnio para los párpados y sol para quien mira,
 languidez para los cuerpos y almizcle para el
 enamorado.

(127 v)

En nuestros textos (sagrados) esto es muy abundante, por ejemplo: "Sus jueces por soborno juzgan y sus sacerdotes por lucro enseñan y sus profetas adivinan por dinero"¹, de igual modo: "A pueblo de idioma incomprensible y lengua difícil"²; "son de frente dura"³; "y los sacerdotes no preguntaron: ¿Dónde está Yahveh? y los depositarios de la Ley no me conocieron"⁴.

El poeta dijo⁵:

Miel para la boca del que saborea, luz del sol
para el ojo del que mira y mirra abundante
que se esparce para la nariz del que aspira.
Cántico para el oído, pedestal para cosa preciosa,
tronco y tabla de verdad y su cierre.

El capítulo de al-ilti'ām (Armonización)⁶ es semejante al anterior, por ejemplo el dicho de su poeta cuando describe al caballo, sin introducir entre los calificativos y las comparaciones una partícula expletiva⁷:

Tiene flancos de ciervo y las patas del avestruz,
la celeridad del lobo⁸ y el galope del zorro⁹.

En hebreo, dijo el poeta¹⁰:

Tiene gracia de gacela y brillo de lumbreras,
el rugido de leoncillos y la generosidad de las nubes.

Capítulo 60 de las cosas que embellecen a la poesía, siendo el capítulo de al-muqābala (Paralelismo)¹¹

Pretende este capítulo 'enfrentar contrarios en el discurso'

(128)

Dijo su poeta¹:

Un joven en quien se reúne todo lo que alegra
a sus amigos,

pero en el que se da lo que lesiona a los enemigos.

En texto (sagrado) es muy abundante, por ejemplo: "Más suaves que manteca son los dichos de su boca, pero su corazón es pura guerra, más blandas sus palabras que aceite, pero son aguzadas espadas"². Hafs al-Qūtī³ no cometió en este versículo, en el conjunto de los Salmos, grandes descuidos (como hizo) en otros. Dijo⁴: "Más suaves que manteca son las palabras de su boca, mientras su corazón es todo guerra, sus palabras sobrepasan la suavidad del aceite, pero son afiladas como las flechas de la muerte", reuniendo aquí muṣānasa (homonimia) y tibāq (antítesis)⁵.

De muqābala (paralelismo; oposición) en el texto (tenemos):

"Sementera y siega, frío y calor, primavera y otoño, día y noche"⁶; cada una de estas (palabras) es la antítesis de la otra, a condición de (considerar) que es el nombre de la primavera qayis, porque es la antítesis de hōref que es el otoño, al que se ha dado este nombre, es decir hōref, por la inclinación (inhirāf) del sol en esta época con respecto a su límite, como: "No se avergüenza (yeheraf) mi corazón de mis días"⁷, esto es: 'no se inclina mi corazón', según la opinión de algunos.

Ambos se contraponen en la diferenciación de la estación (del año), una de otra: "Y pasarán el verano (qas) sobre ello las aves de rapiña y todas las alimañas de la tierra sobre ello invernarán (teheraf)"⁸. Tal vez se le ha llamado qayis ('verano') por su relación con qayz ('calor del verano', 'sequía'), que es el verano y no es

(128 v)

nombre, por tanto, para la primavera, a no ser por aproximación. ¿No ves que, en el Cantar de los Cantares, se le llama por medio de uno de sus atributos, cuando dice: "El tiempo de la poda ha llegado"¹?

En cuanto a: "Una canasta de frutas maduras" (qayis)², no hay más remedio que considerarlo aquí como nombre del verano, pues qayis es un badal de aproximación.

Al invierno también se le llama hōref por aproximación, como cuando dice: "Y demoleré la residencia de invierno juntamente con la residencia estival"³, pues la una reconforta con su frescor en verano y (la otra) calienta con su caldeado ambiente en el invierno.

(Ejemplo) de la contraposición de antónimos (paralelismo de contrarios) es: "¿O quién le hace mudo o sordo, o vidente o ciego?"⁴, donde la palabra piqqeah (vidente) se opone a dos defectos y al poner entre ellos 'o' los abarca conjuntamente. He visto esta conclusión en la obra del jeque Abū al-Faraḡ al-Maḡdisī⁵ -Dios le haya perdonado- el apóstata de nuestra religión. Al poeta se le ocurrió establecer esta misma opinión cuando dijo en una poesía báquica⁶:

Hizo mixtura para untar mis ojos con su claridad

y a mis oídos llamó por su nombre y se abrieron.

(w°yippaq°hū);

esta expresión se refiere a los dos sentidos (órganos): el de la visión y el del oído.

(129)

Respecto a al-mugābala en poesía, el Naguid -Dios haya tenido misericordia de él- dijo¹:

Me muestro tierno y él duro, amo y odia,
digo verdad y contesta mentira.

E Ibn Yiqatīla² -Dios le haya perdonado- (dijo):

Yo amo y ellos odian, pongo paz y hacen la guerra,
beso la mano y ellos hieren las dos mejillas.

(Otro dijo)³:

Me maravilla en los amigos que están juntos, cómo
mueren y en los amantes que están separados, cómo
viven.

Respecto a al-mugābala en el texto sagrado (tenemos):

"Sembrásteis mucho y habéis recogido poco, comisteis y no os habeis hartado, bebísteis y no os habéis saciado, os vestísteis y no habéis sentido calor"⁴, en el final de este versículo hay tatmīm ('sentido completo') al decir: "Y el jornalero echó el jornal en bolsa agujereada"⁴, como si fuera lo que dijo el poeta en árabe⁵:

Las mujeres con las que se casaron sirven de botín,
engendraron hijos para ser asesinados, lo que acumularon es objeto de rapiña y para el fuego es lo que sembraron.

Capítulo 79 de las cosas que embellecen a la poesía, es el capítulo de al-tashīm (Asignación; Enumeración)⁶

El objetivo de este capítulo es muy semejante al del anterior, salvo en que entre ambos no queda nada oculto al buen entendedor.

Dijo su poeta⁷:

(129 v)

Fuiste en la luz del día su sol y en lo más oscuro
de la noche su luna.

La lengua hebrea emplea el tashim, por ejemplo: "Embota el corazón de este pueblo y entorpece sus oídos y ciega sus ojos"¹; asigna a cada órgano el estado correspondiente que le impide las funciones para las que fueron creados, luego especifica el corazón cuando dice: "Ni su corazón entienda, ni vuelva a haber curación para él"². De igual manera pertenece a este capítulo: "A la res flaca no la habéis curado, a la herida no la habéis vendado"³, y muy semejante a esto es: "De nuevo vi bajo el sol que no es de los veloces la carrera"⁴.

Con el mismo significado del verso árabe ya mencionado el poeta hebreo dijo⁵:

Para el extraviado en noche oscura es luna
y para el que vaga en día frío es sol.

Capítulo 8º de las cosas que embellecen a la poesía, es el capítulo de al-tardid (Repetición)⁶

La pretensión de este capítulo es 'que el poeta enlace sus palabras en el verso, para luego repetirlas, idénticas, en el (segundo) hemistiquio', sin que esto lo estropee, más bien le añada belleza.

Dijo su poeta⁷:

Quien encuentre un día decrepitud entre sus achaques,
encontrará que son parte de su carácter tolerancia y
largueza.

(130)

Los textos sagrados están llenos de esto, por ejemplo:

"Es tu diestra, Yahveh, admirable en potencia, Yahveh, tu diestra (aplasta al enemigo)"¹; "tributad a Yahveh, oh hijos de Dios, tributad a Yahveh (gloria y poder)"²; "El monte de Dios es el monte de Basan, el monte de las crestas es el monte de Basan"³; "¿Quién me conducirá a la plaza fuerte, quién me guiará hasta Edom?"⁴; "comerá las partes de su piel, comerá (sus miembros el primogénito de la muerte)"⁵; "luchador es Yahveh, Yahveh es su nombre"⁶, en este versículo hay tardīd e iltifāt ('incidencia')⁷, ya que después de mencionar 'luchador', insiste en ello al decir: 'Yahveh es su nombre'.

En el capítulo de la poesía dijo Ibn Gabirol⁸:

Despierta corazón mío, ¿qué sacarás estando dormido?.

Despierta y pon en vigilia tus pensamientos.

Otro⁹:

Desiste de la huida, porque no están hechas

nuestras manos para el esfuerzo.

Desiste y colmemos el rostro de nuestros amigos.

Otro¹⁰:

Mi condición es la de soñar mis ofrendas,

mi condición es la de donar mis noches mientras duermo.

Otro¹¹:

Sus amigos a los que sació con el néctar de su amor,

sus amigos, a su muerte, tragaron ajénjo.

Capítulo 92 de las cosas que embellecen la poesía, es el capítulo de al-taqdīr (Epanadiplosis, Encabezamiento)¹²

Pretende este capítulo que 'el poeta empiece el verso con una palabra, en el mismo principio, y que esa palabra se encuentre en el final (segundo hemistiquio)', embelleciéndose así el verso.

(130 v)

Este capítulo es semejante al anterior, sin otra diferencia que el estar la repetición en el primer o en el segundo hemistiquio.

Dijo su poeta en una sátira¹:

Es diligente en insultar al pariente en su dignidad,
pero con quien invoca la generosidad no es diligente.

En el texto sagrado dice: "Temed a Yahveh sus devotos, que nada falte a los que le temen"², aunque el primero sea un Imperativo y el segundo un Adjetivo, la palabra kí está para poner de manifiesto la causa. Igual en: "Muestrame tu semblante, hazme oír tu voz, pues tu voz es dulce y tu semblante hermoso"³. Ha establecido el autor de la Masora, en nuestra opinión, los versículos cuyo vocablo del principio es el mismo que el del final en un número de 38⁴, como: "Todos nosotros como ovejas errábamos, cada uno a nuestro camino no volvíamos (mientras Yahveh hizo que le alcanzara la culpa de todos nosotros)"⁵; "y Jefté el Galaadita (y había engendrado Galaad a Jefté)"⁶; "vanidad de vanidades"⁷; "a sus madres dicen..."⁸ y el resto.

Dijo el poeta⁹:

¡Feliz el hombre que vió el rostro de Abun su hermano!
pero, ¿de qué sirve que yo diga: Feliz?.

Otro¹⁰:

Parece que el tiempo hace tanto su voluntad como
su deseo, pero no parece así.

El Capítulo 109 de las cosas que embellecen la poesía es el capítulo de al-tablīg (Pleonasmó)¹¹

(131)

La finalidad de este capítulo es que 'el poeta aporte el significado completo antes de llegar a la rima y luego la introduzca, porque lo exige la poesía para ser poesía, aumentando en belleza'.

Dijo su poeta¹:

Creo que te concederá el pedírselas lágrimas
semejantes a perlas que se desgranán.

El verso está completo con la comparación, pero luego añade: al-mufassal ('desgranados') como tablīg.

En los textos sagrados tenemos: "Como perdona un hombre a su hijo que le sirve"², cuando dice: 'a su hijo' ya está completa la expresión y 'que le sirve' es un añadido sorprendente y un hermoso tablīg. Semejante es: "Como sombra de enorme roca en tierra desértica"³, donde ya estaba completa la expresión al describir la bondad de la sombra y su frescor, estando el tablīg en: 'en tierra desértica'. Parecido es: "He aquí que el nombre de Yahveh viene de lejos, quema su ira y pesadas nubes se alzan; sus labios rebosan furor y su lengua como fuego devorador y su soplo es cual corriente desbordada"⁴, todo esto entra dentro del capítulo de al-taqṣīm (Distribución) y el añadido: "que llega hasta el cuello"⁴ se trata de un tablīg sorprendente, ya que quiere decir: 'hasta el cuello'; esto es, 'divide la garganta',

(131 v)

pudiendo ser la división en la mitad (como en): "Y no se dividirán en dos reinos"¹ o de otro modo como: "Y será dividido a los cuatro vientos del cielo"², ya que no se trata de división sino de destrucción. Semejante es: "Para apuntar en la oscuridad a los de recto corazón"³; 'a los de recto corazón en la oscuridad' (quiere decir) que tal vez alcance la flecha en la oscuridad a quien no tiene culpa, ya que dice: 'a los de recto corazón'. Dijo uno de los grandes: "El verso de fulano contra los menganos es más duro que el golpe de una flecha en la oscuridad".

En el ámbito del tablīg el poeta dijo⁴:

Como el frío del agua en el espíritu cansado

y como la sombra de la peña, como la sombra del mirto.

Cuando dice: 'sombra de mirto' es tablīg y en él hay un il-tifāt (Incidencia) sorprendente. Y en hebreo: "Y haré caer la lluvia a su tiempo, lluvias de bendición serán"⁵, esto es tablīg.

El Capítulo 112 de las cosas que embellecen a la poesía, siendo el capítulo de al-tatmīm (Exposición)⁶

Pretende este capítulo 'que el poeta exprese el significado sin dejarse nada que lo redondee'.

Dijo su poeta⁷:

(132)

Riegue tu país la nube de primavera, sin dañarlo
y la lluvia pertinaz.

La expresión 'sin dañarlo' es un hermoso tatmīm.

No acaba de llegarme a las manos, del texto sagrado, nada que se asemeje a esto, ni siquiera de algún poeta antiguo, excepto de aquel de nuestros contemporáneos que dijo en una elegía¹:

Sin perdón su tumba ultrajan, pero sin que se
corrompa, pues tras él la misericordia camina.

La expresión 'sin que se corrompa' es tatmīm, semejante al de: 'sin dañarlo' del poeta árabe, y como ves, se trata de una elaboración.

El Capítulo 129 de las cosas que embellecen la poesía es el capítulo de al-i^ctirād (Inciso)²

La finalidad de este capítulo es 'que el poeta empiece con un significado, que introduzca una palabra por cuya causa se aparte de lo que estaba diciendo, para luego volver a aquello (primer significado) y completarlo'. Dijo su poeta, haciendo una sátira³:

Si los avaros -y tú eres uno de ellos- te vieran
aprenderían de tí a ser morosos.

La expresión 'y tú eres uno de ellos' es i^ctirād.

En los textos sagrados hay gran cantidad de i^ctirād; los hay que son largos, otros son

(132 v)

medianos y los hay cortos . Te ofrezco un único ejemplo de cada clase. Entre los de i^ctirād largo está lo que aparece en el texto sagrado: "Y se felicitará en su corazón diciendo: Me irá bien"¹ y lo que dice el librepensador es: "Ya que el accidente de la muerte alcanza al justo y al perverso", aludiendo a ambos cuando dice: "De suerte que habrá de ser arrancado lo regado con lo seco", y 'regado' y 'seco' son dos alusiones con las que se refiere al justo y al pecador, de modo que se predica a sí mismo que no existe ni recompensa ni castigo, sino que dice: 'me irá bien'. La respuesta a esta creencia es: "Las cosas ocultas pertenecen a Yahveh nuestro Dios", esto es, las cosas ocultas no nos pertenecen y a Dios -Altísimo- no le es aplicable el argumento de la razón. Así dijo el más grande de los que hablan: "Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos"². Y acerca de esto dijeron los antiguos: "No busques lo que es demasiado difícil para tí, ni investigues lo que sobrepasa tus fuerzas"³, hasta el final del dicho. Otro dice: "Las cosas ocultas son de Yahveh, nuestro Dios, y lo revelado es nuestro", a nosotros nos corresponde enterarnos de lo ordenado y a Dios -Altísimo- le toca juzgar y concluir, como ya se dijo: "Hacer todas las

(133)

palabras estas de la Torah". Y su expresión: 'las cosas ocultas' es respuesta a: "Yse felicita en su corazón diciendo"; el resto de la frase y la maldición es un i^ctirād que aparece entre estos dos dichos, quiero decir: al-kalām y al-ṣawāb ('prótasis' y 'apódosis').

Entre los casos de i^ctirād mediano que menciona Abū al-Walīd -Dios haya tenido misericordia de él- en su Luma^{cl} (está): "Me aparecí a Abraham"², que necesita se le añada: "Y también establecí con ellos mi alianza"³ e intercala entre ambas frases: "Y por mi nombre, Yahveh, no fui conocido por ellos"².

Y en el i^ctirād próximo tenemos: "Alzate, Baraq, prende tus cautivos, oh hijo de Abinóam"⁴ e intercala un inciso: 'prende tus cautivos', entre el nombre de Baraq y de su padre Abinóam.

Del i^ctirād en las frases de los poetas⁵:

Ha cubierto sus ojos para que no vean y endurecido
sus oídos para que no entiendan, tienen juicio,
pero han endurecido su corazón.

Cuando dice: 'tienen juicio' hace un inciso.

Y al decir⁶:

Se ponen de acuerdo malvados y perversos y actúan
contra mí, sin que haya quien denuncie el castigo.

La expresión: 'no hay quien denuncie' es un inciso.

Y también⁷:

Que se avergüence el destino y dulcemente le hable
y frente a él sin pecado se enoje.

'Sin pecado' es un inciso.

(133 v)

También:

El tiempo modifica su amor hacia mí y recuerda
mis pecados, aunque no los tenga.

La expresión 'aunque no los tenga' es un hermoso i^ctirād.
Capítulo 139 de las cosas que embellecen la poesía, es el
capítulo de al-taṣbīḥ (Comparación)¹

Este capítulo es para los poetas árabes algo prácticamente inagotable y puesto que el taṣbīḥ es siempre resultado del pensamiento, en la mayor parte de sus poemas aparece su impronta. No hay verso de los de taṣbīḥ que sea superior a otro para ponerlo de ejemplo.

Los judíos (lo han empleado) en su poesía en la medida de sus posibilidades de expresión y los textos sagrados están llenos de ello, tanto con el kāf ('como') de comparación, como sin él, por ejemplo: "Como frescor de nieve en día de siega"²; "como león que acecha para hacer presa"³; "como uvas en el desierto"⁴; "como primicia antes de la cosecha"⁵. Sin kāf: "Eres cachorro de león, Judá"⁶; "Issacar es un asno huesudo"⁷; "anillo de oro en hocico de puerco"⁸; "una ciudad derruida y desmantelada"⁹; "oso en acecho ha sido para mí"¹⁰, la fuerza de la comparación

(134)

está en ellos y en los que son semejantes.

A veces, van regidos por el kāf tanto el objeto comparado como el término de la comparación: "Así es la tiniebla como la luz"¹; "tanto el que compra como el que vende"². A veces se introduce indicando aproximación³: "Como a la media noche" (= a eso de...)⁴.

Otras veces se introduce vanamente, sin que tenga ninguna función en el análisis, como en: "Como los que traspasan mojones"⁵; "como los que resisten al sacerdote"⁶; "como varón de verdad"⁷.

En cuanto a: "Como un hilo de grana son tus labios"⁸, reúne triple comparación referida a los labios; a la suavidad, al color y a la finura.

Entre las comparaciones sorprendentes en lengua hebrea (está): "Sus Nazarenos fueron más blancos que la nieve, más lustrosos que la leche"⁹ y z^ekū es uno de los nombres de la 'claridad', de él se deriva el nombre del cristal: z^ekūkit. Y después de penetrar el autor en la descripción de la blancura, hasta el punto de establecer la comparación con la nieve y la leche, temiendo apartarse de lo bello e ir a parar a su contrario, se vuelve y lo compara con el cristal de roca que contiene jacinto rojo ('rubí'), al decir: "De cuerpo eran más rojos que corales, era su aspecto el de un zafiro"⁹. Y en este versículo encontramos cuatro figuras retóricas: taqsīm (división), gūlū (hipérbole), taṣbīḥ (comparación) e iltifāt (incidencia). Si el libro del Cantar de los Cantares pretendiera

(134 v)

ser superior al Eclesiastés por este versículo, sin duda habría que decidirse a su favor¹.

En el Libro de Job hay (gran cantidad) de comparaciones, cuya bondad se te pondrá de manifiesto si las contemplas, entre ellas, dentro del capítulo de al-wahy (alusión) y al-isāra (alegoría), (tenemos): "¿Acaso constituí el oro en mi confianza, y llamé al oro fino, mi seguridad?"².

ketem ('oro'), aunque se trata de un sinónimo para designar al oro como baser, harūs y paz, aquí está en realidad como badal, (equiparado) a keseif ('plata'), señalado por el término de la comparación. Y el badal, en los textos sagrados, que (sirve) para colocar un nombre en lugar de otro o incluso (para sustituir) significados, es bien conocido.

Abū al-Walīd -Dios le haya perdonado- tiene un capítulo especial y este capítulo es el dedicado a 'aquello que se dice con un vocablo cualquiera, pero lo que se pretendía decir era algo diferente', extendiéndose mucho en ello, hasta el punto de ir a parar en lo que es irregular, y si todo ello fuera correcto, ninguna idea lo sería, ni comprendido ningún asunto, pues también hay algo en esto que tenemos que decir, porque quien ensalza su totalidad no acierta.

La lengua lo refleja cuando dice: "Tuyo es el día, tuya es también la noche"³, mencionando a ambos astros aquí, pues dice:

(135)

"Tú estableciste la luna y el sol"¹ y con ma'ōr ('luminaria') se refiere aquí a la luna.

Volviendo a lo que decíamos. Así dijo Job: "¿Acaso veía yo el sol (luz) que brillaba?"², refiriéndose al sol, pues 'ōr (luz) es un calificativo frecuente para el sol, por su claridad, y apoya esto el que se le ha añadido: "Y la luna que caminaba esplendorosa"² y pretende con el sol y la luna aludir al oro y la plata, tratándose de una hermosa alusión y de una comparación extraordinaria, pues quiere decir, jactándose, que él no se dejó seducir por ellos, ni a ellos se apegó.

Cierto filósofo ya dijo en su testamento: "No adoréis al sol ni a la luna"; queriendo decir 'ni al oro ni a la plata'.

Dijo el poeta³:

No dije a la luna: Tú eres plata, ni al sol: Eres oro.

Dijo otro⁴:

La plata de la mañana y el oro del atardecer.

Y nudar ('oro') es uno de los nombres que se aplica al oro.

Cierto poeta hebreo dijo⁵:

¡Cuán comerciante debe ser el hombre que hace del sol oro y de la luna plata!

Dijo también algo semejante, pero sin alusión⁶:

(135 v)

Lo bebimos hasta sentir que nos transformábamos,
por causa de la tiniebla, en plata de las noches.

Capítulo 14º de las cosas que embellecen la poesía y es
el de la 'interpolación en un verso por razón de la medi-
da'¹

La finalidad de este capítulo consiste en 'que el poeta introduce una palabra incisa con el fin de completar la medida (del verso)', de manera que el poema sea poema, y tal palabra añade hermosura al verso.

Dijo su poeta²:

Juro en verdad, que la gloria no se ha de separar
de ellos hasta que el vello se alfe con la palma
de la mano.

La palabra 'en verdad' la dice para mantener la medida, añadiéndole fuerza al significado y belleza al verso.

En los textos sagrados también se puede encontrar una cosa parecida, por ejemplo: "Y os daré pastores conforme a mi corazón, que os apacentarán con ciencia y prudencia"³, al decir 'pastores conforme a mi corazón' ya había completado la intención y 'que os apacentarán con ciencia y prudencia' es un añadido admirable. Los exegetas pretenden que el bā' de apoyo⁴ ha caído y que lo que se pretendía decir (era): "Con ciencia y con prudencia" (?). Semejante es: "Podrá salirse gratuitamente, sin pago"⁵.

En el campo de la poesía dijo Ibn Gabirol -Dios le haya perdonado⁶:

¿Acaso has podido destruirnos, sin tener fuerza,
o es que la mano de Yequíel está sobre nuestra nuca?.

La expresión 'sin tener fuerza' es un inciso que añade belleza al verso.

(136)

Dijo otro¹:

Si como las hendiduras de las rocas, hubieran sido generosos, en las épocas de calor, habrían reverdecido.

La expresión 'en los días de calor' es un inciso que añade fuerza al significado. Y en el texto bíblico encontramos: "Cual frescor de nieve en día de siega"².

Capítulo 152 de las cosas que embellecen la poesía, siendo el capítulo de al-istitnā' (Restricción, Asteismo)³

La finalidad de este capítulo consiste en 'que se inicie la poesía con una loa, tras la que se introduce una partícula de istitnā', como si se quisiera excluir un defecto del panegírico, para luego aportar una alabanza mayor que la primera, y al contrario'. A (esta figura) la han llamado los que se dedicaron a estudiarla⁴: 'Afirmación de loa semejante a una sátira'.

Dijo su poeta⁵:

Es un joven de grandes cualidades, sin embargo es en exceso liberal y no conserva ni un resto de dinero.

La expresión 'sin embargo', en la consideración de los entendidos en lógica, pertenece a las partículas de ibtāl (anulación)⁶, y en algunos casos el hebreo (emplea) 'abal ('pero'): "En verdad no tiene ella hijos"⁷; "pero el pueblo es numeroso y es la estación de las lluvias"⁸. Mientras que 'amma expresa a veces que el asunto es así. A veces aparece el istitnā' sin partícula de ibtāl, aunque se sobreentiende por la fuerza de la expresión, por ejemplo: "Cercano está Yahveh de cuantos le invocan"⁹,

(136 v)

pero "de los que le llaman de verdad"¹, "para sentarle con los príncipes", pero "con los príncipes de su pueblo"², "déjales"³, englobando y precisando: "a sus príncipes"³; tal vez a esto se le pueda llamar badal al-bayān (aposi - ción explicativa).⁴

Entre ellos (tenemos): "Su corazón es duro como piedra y duro cual la muela inferior"⁵, cuando describe el corazón de este animal (dice) que es 'duro como la piedra', recal - cando 'como la piedra inferior del molino', que es más re - sistente al peso, ya que el que carga ha de ser más fir - me que lo transportado, siendo como la parte para el todo, aunque las partes no hacen las totalidades, sino que es el todo el que actúa en las partes; es como el caballo, no son sus patas las que lo llevan, sino que marcha utilizan - do las patas, igualmente, la lengua no habla, es el hombre el que habla con ella.

Volviendo a lo que decíamos. Dijo alguien⁶: "La excepción consiste en que el que habla se aparta del discurso hacia (otros) enunciados y desde ellos vuelve al (hilo) del dis - curso". En hebreo tenemos: "Fuese sobre todo monte alto y bajo todo árbol frondoso y allí fornicó"⁷, y también: "Por cuanto se ha engraido en su altura y ha alzado su copa por entre las nubes"⁸;

(137)

"Yahveh, se clemente con nosotros, en tí esperamos, se nuestro brazo todas las mañanas"¹ y otros.

A veces se mezclan el que habla con lo hablado, por ejemplo: "Yo le mantendría con la enjundia del trigo, y con la miel de la roca te saciaré"². El iltifāt (alusión) forma parte de al-istitnā y algunos vocablos dan el mismo sentido que la excepción, como cuando dice: "Con la grasa de tus sacrificios no me has empapado, sólo me has forzado a la servidumbre con tus pecados"³.

Mediante una partícula de ibtāl dijo Ibn Gabirol⁴:

Sol en nuestros ojos y en todo ojo, pero dulzura
para nuestras lenguas y mirra para nuestros olfatos.

Dijo otro describiendo ruinas⁵:

Tanto para destruir sus habitaciones como para
aniquilar sus moradas hicieron gran presión
los acontecimientos.

Entre los salvajes quieren al exterminador tanto
como espían tras la sangre de los justos y perfectos⁶.

También dijo Ibn Gabirol -Dios le haya perdonado⁷:

Día grande es considerado el día de Salomón,
sin embargo no se detiene en la mañana.

Y también⁸:

Ciertamente no eres tú peludo como ellos dicen,
sino más bien veloso, frondoso y florido.

En éste hay ciertos aspectos de īyāb (afirmación).

(137 v)

Capítulo 16º de las cosas que embellecen la poesía, es el capítulo de al-gulū (Hipérbole)¹

Ya he adelantado, en alguna parte de este tratado, ciertas frases con sentido de ta^cmīq ('profundización') y de īgāī ('exageración') que exceden la categoría de lo real, entrando en la categoría de lo inaccesible.

Este tema se encuentra en los libros proféticos, ya que la naturaleza de la expresión se ve forzada a las hipérboles; si no fuera por esto no tendría objeto, aunque resulten sin fundamento al observarlas, como ya he dicho antes.

Los antiguos lo llamaban l^oson haba'y² ('Lengua de exageración'). Y de lo que de entre ello existe en los libros sagrados (tenemos): "Ciudades inmensas y fortificaciones hasta el cielo"³; "y fueron ante nuestros ojos como langostas"⁴, esto es tagā'ī ('engaño'); "y también lo parecimos a sus ojos"⁴, y aquí se trata de una pura mentira, porque no conoce lo oculto más que Dios -Altísimo; "aunque las montañas se retiren y las colinas vacilen"⁵, dice: "Hasta que los montes se quiten y se inclinen las colinas mi misericordia no te abandonará".

Entre los casos de hipérbole: "Ciertamente el cielo se disipará como humo"⁶ y la palabra kī ('ciertamente') aquí no significa 'hasta', ni está para confirmar⁷. La totalidad de los sabios y filósofos

(138)

están de acuerdo en que este elemento superior, quiero decir 'el firmamento', no se ve afectado por la corrupción, así como no es alcanzado por la destrucción ni la disminución. Rabí Sa^cadya Gaon¹ y algún otro de entre los hombres ilustres están de acuerdo en todo ello, excepto en que si El -bendito y ensalzado sea- quiere, sin duda desaparecería en el mínimo de tiempo, pero la Sabiduría (divina) no concede esto, hasta que El -Altísimo- lo quiera.

Entre los casos de hipérbole: "Y perecerá todo el ejército celeste"², hace referencia a las mudanzas de las naciones, convirtiendo la frase en proverbio acerca de las vicisitudes de los reinos.

Entre los casos de gulu: "Los montes se desharán en la sangre de ellos"³; "y su suelo será abrevado en la grasa"⁴; "pues la piedra clamará desde el muro"⁵; "considera al hierro como paja"⁶ y muchos otros como estos que no se pueden enumerar.

En cuanto a: "Disuelvo con mis lágrimas mi cama"⁷ tiene ta'wil ('explicación')⁸ y es porque indica que las lágrimas eran ardientes y el agua no consume con tanta rapidez como el fuego, esto es elocuente.

Entre los mejores ejemplos de gulu: "Y la roca se fundía para mí en arroyos de aceite"⁹ y esto es ta^cammuq ('profundización') en la descripción de la felicidad y una representación sorprendente de exagerada prosperidad y de la influencia de la suerte.

(138 v)

Y para mí es semejante a: "Mi gloria será siempre nueva en mí y mi arco se trocará en mi mano"¹, la mayoría de los maestros en exégesis asegura que lo que pretende es afirmar la fuerza de la madera del arco, pues a cada disparo se renovaba como si nunca se hubiera disparado con él. Esta es la afirmación de aquel a quien no se le ocurre nada (mejor), pues lo cierto es que se trata de una hipérbole en la descripción de su fortuna, diciendo que hasta el madero seco de que está hecho el arco en su mano producirá renuevos, puesto que dejará posteridad (julūf), tomado de la frase: "Se marchita y cambia (halaf)"², sin embargo se trata de una forma de cinco letras³: "Si es cortado puede aún retoñar (yahlīf)"⁴. Los antiguos lo conjugan de esta raíz⁵: "Si un árbol es plantado para idolatría, está prohibido para adorno, porque está escrito: Y sus aserás quemaréis con fuego"⁶. Si ha florecido hay que quitarle lo florecido (hihlīf); o bien es expresión oída, pues dijo describiendo la felicidad: "Si oyes que un hombre afortunado sostiene un palo y se llena de hojas en su mano, créelo" y esto pertenece al ámbito del taqārūb ('aproximación').

Dijo su poeta⁷:

Mi mano casi da rocío cuando la tocas
y brotan de sus extremos hojas verdes.

(139)

Dijo Ibn Gabirol en sentido contrario¹:

Si se hubieran acercado al calor de mis costillas,
se hubieran abrasado en él Masaj y Sadraj.

Dijo Ben Jalfón en su loa a Ben Hasan²:

Cierto que si no hubiera sido por tí no hubiera
habido criaturas, ni hubiera sido creado con ellas
su padre y su antepasado.

Esto es de una audacia terrible y una herejía.

Otro, más inmerso en el ámbito del gulu en poesía, dijo³:

Me asombro de su pluma que no ha crecido (y)
de los manantiales que de sus manos surgen.

En cuanto a lo que de estos capítulos aparece en los textos, referente a los asuntos de la patria prometida -Dios la haga próxima- no es a la manera de los proverbios, ni como los enigmas del idioma; pues los milagros son todos ellos verdades⁴ enigmáticas, no simbólicas, cuyo futuro es indicado por su pasado, pero el poner esto en claro no entra en el cometido de este tratado, porque quien las contemple con tibieza o las interprete desconfiadamente⁵ no cree en la ley de los judíos.

Rabí Zakariya ben Bil^cam -Dios le haya perdonado- tiene una obra⁶ en la que compendia la mayoría de los milagros que hay en la Torah y en los Profetas, tanto en lo que trae de general como en lo particular y hace alusión al futuro, con la voluntad de Dios. Vease allí.

Y estas promesas

(139 v)

honorables, aunque requieran frases que las refuercen y opiniones que las justifiquen, han sido declaradas por escritores sabios de otras comunidades. El filósofo Aristóteles ya alude a esta patria anhelada y afirma su entidad, hablando correctamente de ella en su carta a Alejandro, su discípulo, llamada Risālat al-^cadl (Epístola sobre la justicia)², y entre otras cosas, dice: "Habrá en este mundo una nueva felicidad y un orden único bajo el que se agrupará la gente, bajo una misma cosa y bajo un mismo poder. Se abstendrán de combatir y guerrear, dedicándose a todo lo que suponga mejoras en sus ciudades y países, para ellos serán generales la seguridad y la estabilidad, de modo que su día se dividirá en partes; una parte se dedicará al descanso y reposición del cuerpo y la otra a la educación y la dedicación a la más noble de las seguridades que es la sabiduría, para analizar lo que ya se conoce de ella y para buscar el conocimiento en lo que aún se desconoce. Oh Alejandro, me gustaría permanecer hasta ver ese día, aunque no fuera todo sino una parte, pero

(140)

no cabe ninguna posibilidad a causa de mi mucha edad y porque mi vida ya ha pasado. ¡Ojalá esto llegue para mis amigos y hermanos! y si no les alcanzase a ellos, al menos a los que son como ellos o siguen su ejemplo".

Las palabras de este hombre único y sobresaliente en su ciencia, aunque con ellas no se refiera claramente a nuestra comunidad, si se siguen, sin duda en su conjunto se hallan incluidas en las palabras de los Profetas¹ -sobre ellos la paz- y ¡cuán fácil sería si no se dilatara tanto!

En cuanto a los cismáticos² y el grupo de los que pretenden que este asunto no ha de ser, salvo en caso que se desvanezca lo erigido o desaparezca este honorable cuerpo celeste, quiero decir el firmamento circundante, ya que se dijo: "Ciertamente el cielo se disipará como humo"³ y lo que sigue, y también: "Porque he aquí que yo crearé cielo nuevo y tierra nueva"⁴, lo que ellos dijeron invalida el texto establecido: "Y mi salvación durará para siempre"⁵ y no será 'la salvación' sino 'para los que se salven' y esta categoría no existirá más que en un punto y un entorno, esto es: 'los elegidos'.

El filósofo Ishāq ibn Sulaymān al-Isrā'īlī

(140 v)

ha examinado esto en forma muy sólida y con la mejor respuesta en su tratado acerca de yīšr^o sū ha-mayim ('multipliquen las aguas')¹. Búsquese allí.

Capítulo 170 de las cosas que embellecen la poesía, siendo el capítulo de al-tatbī^c (Perífrasis)²

La finalidad de este capítulo consiste en 'que el poeta aporte un verso, pero que no mencione la palabra que alude a él sino una expresión subsiguiente y, así, aludiendo al consecuente, ponga de manifiesto el antecedente'.

Dijo su poeta³:

De alto le caen los pendientes, o de Nawfal es
su padre o de ^cAbd Sams y Hāsim.

Quiere describir la largura del cuello⁴ y la sustituye por 'el lugar de la caída de los pendientes', al que otros dan el nombre de 'lugar donde juegan los pendientes'.

Dijo su poeta⁵:

En ellas hay inquieto collar, como si fueran un órix
de Tirbán, de largo collar.

Pretendiendo describir el lugar donde se colocan los collares, que es el cuello.

En hebreo la sustitución de una cosa por otra es muy frecuente, describiendo el calificativo y resumiendo el calificado;

(141)

es cosa sabida y de ello ya se ha dicho lo bastante. Entre los casos similares está su frase: "Tranquila está Moab desde su juventud, y reposa sobre sus heces"¹, e igualmente: "Emboca la trompeta"² que quiere decir: 'Aplicate la trompeta a la boca para apretar'. Cuán semejante es esto a la frase de Job: "Había yo concertado alianza con mis ojos y no prestaba atención a doncella"³. Y después: "¿Cuál es la parte que envía Eloah desde arriba y el lote que remite Saddy desde las alturas?"⁴; dice esto describiendo su continencia, ya que él no miraba a ninguna joven virgen, con la cual es posible que le hubiera estado permitido desposarse, cuanto menos la mujer honesta que Dios concedió a su esposa y con quien lo casó. Ello entra dentro de al-isāra (alusión), pero es más bien tatbī^c, y la voz meh ('cuál') está en lugar de 'como'; por ejemplo: meh na^cabod 'et Y' (que significa:) '¿Cómo vamos a adorar a Dios?', si estamos allí, y otros (ejemplos), siguiendo esta supresión el modelo de las palabras de los árabes, como: "Tu pecho para la muerte"⁵, con el sentido de: 'Fortalece tu pecho para la muerte'.

Capítulos 180

(141 v)

y 192, ambos respecto a las cosas que embellecen a la poesía y son: husn al-ibtidā' (La bella inepción) y husn al-tajallus (La bella transición)¹

Ambos capítulos han sido reunidos por su similitud y porque, al ser los textos sagrados -por su gloria y santidad- tales que están por encima de utilizar metros, porque todo principio y fin en ellos es caro y honorable, e incluso el tajallus de un asunto a otro (al modo árabe) está excluido de ellos, sólo podemos exigirlos en las ocurrencias de los poetas. Digamos que entre ellos hay quien aprueba el preludio erótico de los poemas, con asuntos que se salen de su propósito, para luego hacer una transición hacia lo que verdaderamente pretendían, ya sea loa, ya sátira o cual -quier otro aspecto, después de extenderse² (mucho en eso). Y hay quienes desaprueban el preludio erótico y afirman que quien hace la loa no llega a mencionar al elogiado antes de que se pierda la dulzura de la poesía y desaparezcan sus logradas rimas, pero

(142)

tienen una opinión y una finalidad.

Entre los que empiezan sin tašbīb (versos galantes) ni introducción está el que dice¹:

Me he puesto a salvo del tiempo y sus desgracias,
al atarme con cuerdas al príncipe.

Otro dijo²:

Todo hombre tiene en su vida algo a lo que se ha
acostumbrado, y la costumbre de Sayf al-Dawla es
combatir al enemigo.

Mas se trata de algo tan inmenso que no se puede enumerar
con rapidez.

Entre ellos hubo quien empezó sin hablar del elogiado, li-
mitándose a hacer una comparación³:

Tu enemigo es censurado por toda lengua,
aunque tus enemigos sean el sol y la luna.

Entre los poetas judíos que empiezan sin introducción al
elogio, directamente, tenemos a Ibn Gabirol -Dios le haya
perdonado- cuando dice⁴:

Cesa de pensar en la alabanza de los jefes
y no rivalices con calumniadores y enemigos;
más bien, agradece solamente a R. Yequiel, cuyo hijo
Hasan es señor excelente.

Otro dijo⁵:

Entre los mirtos sopló nuestro espíritu, ¿es que
nos saludó nuestro hermano o pasó sobre la faz de
José y Abón?, pues nuestro espíritu retornó tras
la muerte.

(142 v)

Y dijo también haciendo una loa¹:

La miel de los labios y el vino de los dientes;
o es flor para la vida y mirra para el olfato,
o es que suspiraron los espíritus de los jóvenes
desde los flancos, ¡Carta de Salomón, deseo de los
ojos!.

Ibn Sahl² empieza haciendo una comparación y dice³:

Como las fuertes olas es tu misericordia y tu
justicia, más amplia que los abismos.

Pero en hebreo no se construye el plural de t^hōm ('abis-
mo') más que en forma femenina.

Haciendo una introducción, dijo también:

Cierto es que, en lo que a conocimiento se refiere,
fuiste para tu generación un hito, de modo que no
se te ocultaron las mayores maravillas.

Otro⁴:

Aumenta continuamente tu misericordia para convertir
en siervos tuyos a los nobles.

Se ha considerado hermosa la introducción del poeta árabe
cuando dijo⁵:

Oh alma, contén tu zozobra, lo que recelabas sucedió.
Ves al principio de la frase que (las palabras) del hemis-
tiquio se basan en la parte final de lo pretendido.

Ibn Gabirol se le asemejó al decir⁶:

En los días de Yequiel, que ya pasaron, está
la prueba de que las nubes fueron creadas
perecederas,

Si hubiera dicho gimm^erū ('se consumieron') lo hubiera he-
cho mejor, porque de esta raíz no se deriva la forma infi-
c^al (nif^cal).

Comenzó otro aludiendo a la elegía y (usando) también tar-
dīd (repetición) y al-muḥānasa (paralelismo)⁷:

(143)

Ay de los sesudos y sabios que fueron para mi pueblo
un sufrimiento, un ramillete de mirra.

Y también¹:

Una desgracia (sufrida) en silencio es como quien
pregona en un barranco; se manifiesta a todos los
oídos, pero están embotados.

Y comienza el poeta árabe²:

Mudez produjo por tu causa, quien anunciaba tu muer-
te, aunque se hacía oír.

Los versos galantes que compusieron los poetas de nuestra
comunidad, amatorios y eróticos, no son cosa ignorada, y
menos aún los que se encuentran en los textos sagrados,
aunque tenga un significado esotérico esa expresión allí
y no el que aparece en el vocablo.

El sentimiento amoroso es para los 'kalamistas' de dos mo-
dos: 'O bien se trata de un sentimiento de quien no pone
en ello pasión y entonces es algo loable; o bien es todo
lo contrario y es vituperable'. Porque puede galantear el
no enamorado y entablar coloquio el enamorado, y aun-
que lo hagan sobre un hecho vivido, no hacen
mal, porque el testimonio de lo malo para los 'kalamistas'
no es malo.³

En este mismo sentido dijo otro:

El que es testigo de un pecado y no lo expone,
es como si no hubiera sido testigo de ello.

Aquí hay quien dice: "Es una verdad cierta, si no se pien-
sa en el pecado, no se va hacia su realización, ya que el
pensamiento precede al acto

(143 v)

y si piensas en ello, no te falta sino mover los miembros". El piadoso -sobre él la paz- dice¹: "El que es puro de manos y de corazón limpio". Y el antepasado dice²: "Si pensó en un pecado y no lo llevó a la práctica no se le puede castigar por ello". Y hacen referencia a este dicho con el de³: "Si yo en mi corazón maldad hubiera visto, no escuchara al Señor", quiere decir que quien piensa en un pecado sin llevarlo a efecto, no debe ser castigado por él. En contra de esto se dijo⁴: "Si se propone cumplir un mandamiento y no lo hace por alguna causa accidental que se lo impida, la Escritura lo da por cumplido".

El filósofo dice⁵: "Oh hijo mío, no impidas las pasiones del alma al alma, pero sí las del cuerpo al cuerpo."

Dijo⁶: "Lo que no sea conveniente que hagas, evita imaginarlo en tu pensamiento". Todo esto es un esfuerzo acertado, sin embargo la intención en un asunto (se mide por) el propósito y así dice el antepasado⁷: "Dios prefiere el corazón".

En cuanto al segundo capítulo, el del tajallus⁸ de una cosa a otra, es un hermoso recurso que tienen en cuenta, por su brillantez, los modernos

(144)

de entre los poetas árabes, que se han aficionado a ello, hasta tal punto que es algo muy abundante, siendo ahora más numeroso de lo que el testimonio puede aportar, por el contrario es muy escaso entre los poetas judíos. De todos modos, de transición sorprendente, tras una larga introducción de tašbīb (versos galantes) (tenemos) el dicho del Naguid -Dios haya tenido misericordia de él¹:

Busca la sabiduría y, si te resulta inaccesible,
pregunta por R. José que la tiene por hermana.

Mejor aún lo hizo Ibn Gabirol -Dios le haya perdonado- cuando dijo²:

El conocimiento está en la cima de los planes de Dios
y por su poder el mismo Dios lo ocultó; lo colocó
como un rey soberano en inscribió el nombre de Yequiel
en su estandarte.

E introduciendo parte como relleno de un verso en razón de la medida, dijo³:

Provocaré al destino y frente a él me reiré,
pues grita: ¿Quién es el que me empuja?, ¿acaso
me has lanzado tú sin tener fuerza?, ¿quién es
Yequiel que está sobre mí?

En todo lo que este hombre elogió a Ibn Hasan -Dios haya tenido misericordia de él- consiguió su propósito y tortó por la juntura⁴; en verdad que encontró un motivo e hizo correr el arte⁴.

Como dijo el poeta árabe⁵:

Has encontrado el lugar para decir amplio y si encuentras una lengua

(144 v)

que hable, dí.

Y también hizo una bella transición desde describir una noche oscura y una nube fría a satirizar un poema, pues dijo¹:

Su frío es como nieve de ventisquero o como la canción de Samuel el Qahatita ('el mellado').

Este es el verso del que se disculpó, esforzándose en dejarlo atrás mediante un poema de largo alcance en el que quería superar la dificultad, cuyo principio es²:

Levántate Zeman y revístete tus ornamentos.

Y entre sus versos dice³:

Ofrece en su presencia el macho cabrío por el pecado.

Quizás serán perdonados en él tus pecados.

Es lástima que el alma concupiscente alcance su deseo, en el verso que precede, llevando al alma espiritual a estos ruego y súplica que no se han de dirigir sino a Dios -Al-tismo- aunque haya en ello cierta discusión.

Capítulo 20² de las cosas que embellecen la poesía, entre ellas, según una versión, está: al-istitrād (Digresión)⁴ y la mezcla de la duda con la certeza⁴ y de la afirmación con la negación⁴, al modo

(145)

de los poetas, sin seguir las verdades de la lógica

El istitrād al modo de los poetas árabes, es cosa que no he encontrado en los textos sagrados ni en los poetas judíos. Para los árabes 'se trata de salirse de un elogio para ir a parar a una diatriba'; como si se tratase de una de las vías de tajallus (transición), pero más fina y sutil.

Su poeta, haciendo una loa y una sátira, dijo¹:

Un joven cuya riqueza sufre su generosidad,
como fueron desgraciados los de Qays por las
lanzas de Taglib.

En hebreo existen sutiles alusiones que unen a lo que se oye con el que oye en la diatriba²: "(Proyectan) hacer que mi pueblo se olvide de mi nombre" y es este un asunto que no se aplica sino a los olvidados y a los que lo olvidan. Igual que³: "Engañáis a mi pueblo que escucha el engaño", los describe como mentirosos, siendo causas de las correspondientes disputas entre ellos su poca preparación y la debilidad de su natural para recibirlo (el engaño).

En cuanto a la mezcla de la duda con la certeza⁴, también es muy escasa, pues dice el texto sagrado: "Sin saber como mi deseo"⁵ y casos similares que

(145 v)

son como una expresión de duda, aunque esta criatura honorable supiera que su alma le había llevado hacia ello por su carácter; a ser obediente a los generosos y a ser vehfoulo de lo dadiuosos, pero entre los árabes es muy numerosa.

Dijo su poeta¹:

No sé si prolongó mi noche o no, cómo puede saber algo así quien está insomne.

Dijo el poeta de los judíos²:

No puedo saber si es que ellos aborrecen a los países o si es que las tierras rechazan a sus habitantes; no puedo saber si el instrumento carga con él o él es quien carga con el instrumento; no puedo saber si crece o mengua, pues ¿cómo va a comprender un hombre que sufre calamidades?.

En cuanto a la afirmación y la negación³ también se encuentran muy escasamente en el texto sagrado según el método de los poetas árabes, pero los judíos lo plagian de ellos.

Dijo Ibn Gabirol -Dios haya tenido misericordia de él⁴:

Cómo desvarían los que dicen que el mundo es un sueño. Ay, olvidan algo, no lo mencionan. Ciertamente que (el mundo) se corresponde con vuestras palabras, pero precisamente en aquello de lo que nada dijeron al hombre y, (por eso), no pudieron ser interpretadas.

Esto es Iyāb (afirmación) y también hay aquí istitnā' (excepción).

(146)

Ibn Hasday -Dios le haya perdonado- (dijo)¹:

Claro que Samuel es aquel Samuel que fue llamado al interior del templo de Dios y, aunque no sea él, cierto que (es igual) en su justicia, su perfección y su conducta íntegra.

En el capítulo de los proverbios² y las adivinanzas entre los adornos poéticos.

Todas las comunidades han acuñado proverbios y los han considerado convenientes, siendo los árabes superiores en esto y transmitiendo largas recopilaciones de ellos.

En su Corán se dice³: "Estos proverbios los hemos acuñado para la gente, pero no los comprenden sino los sabios". Y se dijo: "El proverbio⁴ reúne tres cualidades: brevedad en la expresión, acierto en el sentido y bondad en la comparación". Se ha dicho⁵: "Los proverbios son el adorno de los dichos y las citas son los argumentos de las palabras".

Cierto sabio de nuestra comunidad dijo que el proverbio es la expresión desnuda, pero no es así, ya que el proverbio es la alusión no evidente del mismo significado.

Las adivinanzas y los enigmas, juntamente, pertenecen a la misma clase y les son muy semejantes.

Los enigmas son la hīdah (adivinanza) y tienen una interpretación oculta además de la apariencia de los vocablos, como ya he dicho. El texto sagrado los reúne en

(146 v)

numerosos lugares, como cuando dice¹: "Abriré con parábolas mi boca" y otros. Los añade con frecuencia a textos sapienciales, por ejemplo²: "Para comprender proverbios y dichos agudos, máximas de sabios y sus enigmas". Proclama el Libro el elogio de Salomón -sobre él la paz- detallándolo al decir³: "Pronunció tres mil proverbios", esto es natr ('prosa'); "y fueron sus cánticos mil cinco"³ y esto es nazm ('poesía'), según he dicho antes; luego añade⁴: "Y era más sabio que cualquier otro".

El proverbio hace referencia, a veces, a una palabra que circula, como⁵: "Por eso quedó como proverbio".

Era costumbre de los filósofos antiguos hacer ininteligible cualquier sentencia que aportasen, a fin de no favorecer con ella a otros, pues creían que en la oscuridad de sus palabras había varias cosas útiles; entre ellas, el examen del carácter del discípulo en el caso de que éste las entendiera y también, que no se asomara a los secretos de la sabiduría oculta quien no lo mereciera de entre los ignorantes, así como con el fin de adiestrar a la naturaleza y al entendimiento mediante la observación y el estudio.

Y ya

(147)

dijo uno de aquellos¹: "No impidáis que la sabiduría (lle-
gue) a su gente, haciéndoles injusticia, ni la gastéis
con quienes no son su gente, pues le haríais injusti-
cia". Otro dijo²: "Quien regala sabiduría a quien no la
merece es como el que arroja perlas entre las patas de los
cerdos". Se dijo: "La recompensa de la sabiduría es ense-
ñar a quien lo pide; si la recompensa fuera económica, le
faltaría en qué gastarla, pues las palabras de los sabios
tienen corteza y corazón y corresponde a los perspicaces
buscar la verdad de sus alusiones".

Platón, el señor de la filosofía, dijo en una máxima su-
ya³: "No renováis el fuego con un cuchillo". Quien no se
ha formado en las expresiones filosóficas toma esta afir-
mación en su apariencia, pero lo que realmente (significa)
es 'tener repugnancia a los malvados', pues de ellos se ob-
tiene lo mismo que del fuego.

Se dijo⁴: "La filosofía es apenarse, inquietarse y preocu-
parse por la muerte", y quien ignore el sentido oculto de
esta frase, cree que se refiere a la muerte natural, pero
es una alusión, ya que se trata de la muerte de los deseos⁵
que consiste en mortificar las pasiones.

(147 v)

Y creo que cuanto contiene la parašah¹ 'Recuerda a tu Creador' del Libro del Eclesiastés; enigmas, alegorías y alusiones describiendo la ancianidad y decrepitud, la descomposición de la naturaleza, la dispersión de los miembros hacia su todo y la muerte y cuanto hay tras ella, según el modo en que lo describen por medio de alusiones y símiles, sigue la opinión de los sabios ya mencionada, pues son los que dijeron: "El hombre virtuoso entre los sabios es el que sabe y enseña". Y dijeron: "No se protege la ciencia mejor que dándola a quien la merece, de igual modo que no se preserva la gracia sino agradeciéndola". Cierta sabio dijo: "Quisiera saber qué consigue aquel al que se le escapa el saber". Otro dijo²: "Enseña tu ciencia y aprende la ciencia de los otros". Con este tipo de exposición el Sabio -sobre él la paz- describió³: "Y qohelet además de haber sido un sabio, enseñó también ciencia al pueblo, y pesó y examinó, compuso numerosos proverbios". Quiero decir que fue sabio, enseñó y describió la sabiduría y la aquilató y acuñó para ella gran cantidad de proverbios.

(148)

La finalidad que se pretende es que el hombre se corrija a sí mismo y luego a otros del número selecto y a los escojidos entre los selectos, de modo que establezca prescripciones y codifique leyes para sí, haciendo de ellas su censor y se ponga recompensa y castigo según los casos; (recompensa) por la alegría que se le produce en caso de cumplirlas, y por el castigo, la repreensión con censura y arrepentimiento, si se incumplen, pues la retribución con algún tipo de ejercicio preserva de la reincidencia.

Volviendo a lo que decíamos. Los proverbios y enigmas en los libros proféticos son muy numerosos, sobre todo en las partes narrativas, como en las representaciones del ejército por medio de fuego y agua, como dijo¹: "Pues fuego ha salido de Jesbón". Y también²: "Por eso precisamente, el Señor hará subir sobre él las aguas del Río" y otros casos semejantes o parecidos. Porque como lo que se enseña por los sentidos es más asequible para el vulgo y más fácil que la ciencia intelectual, se les acuñaron proverbios a fin de que en ellos se equilibren las obligaciones intelectuales con las sensoriales.

(148 v)

En cuanto a nuestras leyes tradicionales, en ellas no aparece ninguna interpretación, ni ninguna alusión, a fin de que no se incurra en ambigüedades, ni se multipliquen las interpretaciones que la razón ni acepta ni rechaza¹.

He dicho (leyes) tradicionales, porque las intelectuales, aunque no estén ordenadas por la ley, son en su conjunto producto de la razón. Por lo que respecta a sus derivaciones, no son válidas más que para los ignorantes, por causa de la diversidad de inteligencias entre los seres humanos.

Entre los proverbios (que aparecen) en el fundamento del Libro²: "Y profirió su poema"; "por eso dicen (los poetas gnómicos)"³ y otros. En los denuestos de Job y sus compañeros, la mayor parte de la sabiduría está acuñada al modo de los proverbios y las alusiones.

Los enigmas son más oscuros que los proverbios, Dios -Altísimo- los reunió en boca de Ezequiel -sobre él la paz- cuando dijo⁴: "Propón un enigma y profiere una parábola", y produjo la primera diciendo⁵: "El águila grande, grande de alas, de luengas plumas remeras, cubierta de plumaje de diversos colores" y lo que sigue; aludiendo con ello a Nabucodonosor; "vino al Líbano"⁶, quiere decir: 'Jerusalem'; "y cogió la copa del cedro"⁷ y alude a Sedecías;

(149)

con 'y el cedro'¹ se refiere a la casa de David. Luego sale del enigma y lo aclara diciendo²: "Vino el rey de Babilonia a Jerusalem y tomó a su rey y a sus príncipes y llevóselos a Babilonia". Luego vuelve a acuñar una parábola acerca de la promesa, diciendo³: "También yo tomaré de la copa del elevado cedro y lo pondré; de la punta de sus ramas arrancaré tierno vástago" y otros; se refiere a la casa de David como he dicho antes, para ir a terminar con una exposición de su poder (de Dios), cuando dice⁴: "Porque yo humillé al árbol elevado y exalté al árbol humilde, sequé el árbol verde e hice reverdecer al árbol seco". Pretenden algunos exegetas que se trata de una alusión a Zorobabel ben Saltiel, lo cual entra dentro del capítulo de lo posible.

/ El profeta Habacuc menciona al ambicioso insaciable y se mofa de él por esta causa, utilizando proverbios y sátiras, como cuando dice⁵: "¿Acaso todos estos no le han de hacer objeto de proverbio (y le dirigirán) una sátira con burlas enigmáticas?" y al decir: "Que ensancha como el Seol sus fauces"⁶ se refiere a las riquezas/⁷, bienes efímeros de este mundo, aunque roce el límite de la exageración, pero fue claro cuando dijo⁸: "¡Ay del que multiplica lo que no es suyo!", esto es, se trata de una ganancia

(149 v)

que es de otro, porque lo que tiene en su mano había sido de otro antes, representándolo por medio de fardos de barro, como se dijo¹: "¿Hasta cuándo será? y acumula sobre sí prendas ('lodo')"; a pesar de que se trata de dos palabras distintas², si quieres -según la explicación de algunos maestros³- se trataría de una sola palabra de tercera radical no duplicada, de la raíz cabat ('tomar una prenda')⁴: "No entrarás en su casa para coger su prenda", de igual modo que⁵: yōm sagrīr ('día de lluvia pertinaz') viene de sagar ('cerrado') seco ('árbol seco'), diciendo que el día de su cuita lo tiene empeñado y es deuda que habrá de cumplirse. Luego menciona su pérdida (por causa) de las calamidades del destino, cuando dice⁶: "¿No se alzarán acaso de súbito tus acreedores y se despertarán tus vejadores?".

Yōtam ben Yerubba^c al acuñó un proverbio cuando dijo⁷: "Fueron una vez los árboles a ungir sobre ellos rey"; y la palabra halok ('fueron') reúne dos aspectos: 'la marcha' y 'la llegada'. (Significando) 'marcha' en: "Caminan hacia ellos"⁸; "iré, desde luego, contigo"⁹ y otros, y 'llegada' en: "¿Por qué no viniste a mí?"¹⁰; "y también vine a tu encuentro"¹¹. Convirtiéndolo en proverbio Joás¹²: "El cardo del Líbano dijo..." y otros.

Entre nosotros se encuentran enigmas sin parábolas, como por ejemplo el dicho de

(150)

Sansón¹: "Permitid os proponga un enigma". Los herejes acuñaron proverbios falsos que el profeta les reprocha cuando dice²: "¿Qué teneis que andar profiriendo en la tierra de Israel este proverbio, a saber: Los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos han padecido la dentera?". Esta clase de hombres (los herejes) violenta la sabiduría con este dicho, pues, ¿cómo el padre come lo ácido y le da dentera al hijo? aunque la respuesta justa la trae³: "He aquí que todas las almas me pertenecen, tanto el alma del padre (como la del hijo) " y otros.

Una de las cosas que Dios -Altísimo- prometió a Jeremías -sobre él la paz- acerca del restablecimiento de la obediencia fue lo que dijo⁴: "En aquellos días no se dirá más: Los padres comieron agraces" y otros.

Se han acuñado proverbios en los libros proféticos, pero no se les llama proverbios, por ejemplo⁵: "Una viña tenía mi amigo" y lo que sigue; "¿acaso labra todo el día para sembrar?"⁶ y lo que sigue; "Hijo del hombre, ¿qué tiene el leño de la vid por encima de todo otro leño?"⁷ y lo que sigue; "¿qué era tu madre?"⁸ y otros.

Los enigmas se mencionan, sin llamarlos proverbio, cuando dice⁹: "Quítate la tiara, depón la corona" y no son 'quítate' y 'depón'

(150 v)

sinónimos; que tienen un único significado, como piensan algunos¹, sino que son contrarios; 'depón' se refiere a alzar y elevar y 'quítate' a transferir y quitar (del poder). Como esta expresión es enigmática y comporta una interpretación, la enmienda y alude a ella diciendo y aclarando con 'esto no lo otro', significando que no se pretendía tal cosa, sino que lo que se quería decir era: "Quítate la tiara, depón la corona...; lo humilde será exaltado y lo alto será humillado".

Los ignorantes usan los proverbios incorrectamente, como lo que el Sabio -sobre él la paz- dijo²: "Como rama de espino en mano de borracho, así es el proverbio en boca de insensatos", y más elocuentemente³: "Bamboleándose vacilantes las piernas del cojo"; "gotera que cae incesante en día de lluvia y mujer rencillosa se equiparan"⁴; "ya que es el hombre engendrado para el trabajo, como las chispas del relámpago para levantar el vuelo"⁵, dice: 'así como la naturaleza del fuego es el subir y elevarse, así el hombre es nacido para trabajar'. Todas estas waw ('y') son para equiparar dos cosas⁶, entre los antiguos: g'zerah sawah ('analogía') que es el 2º capítulo⁷ de la parte 13ª de Middōt y es...⁸

(152)

.... y de la tristeza a la alegría, de la seriedad a la soltura, de la irritación a la afabilidad, de la avaricia a la liberalidad, de la cobardía a la valentía.

Si el oficio de la composición y la medida de la melodía tienen, hasta tal punto, poder para oponerse a los caracteres y tratar las enfermedades del alma, ¿cómo no actuará el beber vino con moderación!. Dijo Galeno: "Sin duda el que llena su boca de uva hasta que su espíritu entristecido se alegra es un hombre sensato y sobresaliente". Y dijo en Iglūqin¹ que (el vino) sirve para todas las clases de desfallecimiento y para que desaparezca la tristeza. Tal vez el sabio alude a estos dos aspectos cuando dice²: "Dad bebida embriagadora a quien perece y vino a los de amargado espíritu"; y 'el que perece' es el que está cerca de la muerte, como el desmayado, igual que en³: "Un arameo errante fue mi padre", cuya explicación es: que 'mi padre estuvo a punto de perecer y perderse en Aram por su escasez de bienes, hasta que se aposentó en Egipto y Dios le enriqueció y le ordenó...' Luego, /dijo: "Y el vino, al entrar en el cuerpo/⁴, y por la rapidez de su actuación en las tristezas del corazón...

(152 v)

Todo ello acerca de la escasez que es contraria a la abundancia, en torno a lo cual dijo el Sabio¹: "Quienquiera que se da a ellos no es sabio".

Los amigos de beber por las tardes y de echar un trago por las mañanas son como la frase²: "Ay de los que se levantan muy de mañana corriendo a los licores fuertes". Y dijo³: "También éstos se tambalean por el vino y dan traspiés por el licor" y ṣagū ('se tambalean') es aquí el nombre de la embriaguez y no de la bebida. En árabe, el vino mismo puede ser la borrachera⁴.

Dijo su poeta⁵:

Embriaguez que engaña al que tiene inteligencia,
si la prueba.

Y aunque ṣagū provenga de la expresión⁶: "Y todo borracho en él no confíes", que es la exageración y el exceso, en ambos hay dos cosas (diferentes).

Platón dice en sus 'Normas intelectuales'⁷: "El vino está prohibido excepto para quien tiene el corazón débil y el discernimiento fuerte; pues quien lo bebe verá más imágenes odiosas que imágenes agradables".

En cuanto a⁸: "Que alegra a Dios y a los hombres", lo explicaron los antiguos al modo del d^oraṣ ('comentario'). En realidad, entre sus propiedades se encuentra proporcionar alegría y ensanchar el ánimo, tanto a los notables como al vulgo, y si se da

(153)

a ambas categorías, ya mencionadas, con contención, el que las arrebatase de su estado¹ para colocarlas en uno inferior no es ninguna propiedad peculiar.

De igual modo lo referido al olivo, cuando dijo²: "¿Habré de renunciar a mi grosura y (a mi buena cosecha), con la que, gracias a mí, se honra a Dios y a los hombres?". Siendo éste un asunto que comprende al vulgo y a los notables, porque se acogen a ello, del mismo modo que, en relación con la alegría, abarca al vino ya citado. ¿No ves que la higuera, por cuanto no se da en ella esa generalización, no se la describe de este modo? , sino así: "¿Habré de renunciar a mi dulzura, a mi sabroso fruto?"³.

Entre los poetas árabes existe un verso que comprende ambos ejemplos, es el siguiente⁴:

Dios es lo mejor que puedes buscar y la pureza

(de corazón) es el mejor bagaje para el hombre.

En el Libro de los Proverbios, los versículos que comprenden estos dos aspectos son numerosos, por ejemplo⁵: "La fortuna del rico es su plaza fuerte, ruina de los pobres es su indigencia"; "el calumniador descubre los secretos, mas el ánimo leal recata la cosa"⁶; "más vale el estimado en poco que tiene un esclavo, que quien se precia de grande y no tiene pan"⁷.

(153 v)

dice: 'que quien se ocupa en servirse a sí mismo es mejor que el holgazán que muere de hambre'. Y lō ('a él') aquí sustituye a naśō ('a sí mismo'), como¹: "El levita hará el servicio él mismo", esto es 'en persona', y también²: "Y declara a todos: es un necio" y otros muchos.

Entre los árabes hay un verso que comprende los tres ejemplos, pues su poeta dice³:

En la longanimidad hay buen juicio y en el perdón,
valentía. En la sinceridad hay un medio de salvarse
del mal, así que: sé veraz.

Entre nuestros proverbios⁴: "Pues la compresión de la leche origina la mantequilla, la compresión de la nariz origina sangre y la compresión de la cólera origina discordia". Dice⁵: "Como al que se pone una prenda en día fresco, se le quita el frío y quien echa salitre en vinagre lo disuelve, de igual modo el canto se lleva la preocupación de los corazones".

Entre los recopilados por los escritores (están), por ejemplo⁶: "Tres cosas hay que son harto maravillosas para mí y cuatro que no entiendo"; "por tres cosas tiembla la tierra"⁷ y otros; "cuatro seres hay minúsculos en la tierra"⁸; "seis cosas hay que odia Yahveh"⁹, que siguen el método del número entero, que es una explicación

(154)

a que no afecta la noticia, porque la lengua hebrea tiene un hábito que es el de emplear números concretos, a los que no se refiere precisamente (valores objetivos), sino que por su medio se pretende significar 'abundancia', por ejemplo¹: "Sobre esta única piedra hay siete ojos"; "dividiéndolo en siete torrentes"²; "diez mujeres bastarán"³; "aunque un hombre engendrara cien hijos"⁴; "aunque hubiera vivido mil años dos veces"⁵, aunque entre ellos los hay verdaderos, por ejemplo⁶: "Ha cambiado diez veces mi salario"; "en seis calamidades te libraré"⁷; "van ya diez veces que me ultrajais"⁸ y entre los comentaristas hay quien las computa.

Sib^catayim, donde quiera que aparezca, significa 'siete', no dual ni plural, por ejemplo: "Y la luz del sol será siete veces (más fuerte)"⁹.

Esto es lo que pretendía el poeta cuando dijo¹⁰:

Los necios se apartaron de su camino, como se
desviaron las doce tribus incluso siete veces.

Y alude a los doce signos del zodiaco y a los siete planetas.

Los poetas árabes tienen, con enigmas, adivinanzas y acertijos, gran cantidad de poesías que no se pueden contar con rapidez y (además) conocerlas es de poco provecho. Algunos poetas judíos siguieron este modo sin aportar otro éxito

(154 v)

que exiguos resultados. Así mismo en la (poesía) festiva y satírica, sus dichos tampoco fueron buenos, ya que violentaron la lengua hebrea que carecía de toda clase de burlas y alusiones.

Sobre este capítulo he ofrecido una clara exposición en el tratado Al-hadīqa¹ ('El Jardín'), dando testimonio escrito de su pureza y santidad (de la lengua) con citas de la Escritura.

Los poetas árabes consideraron acertado introducir aleyas de su Corán en lo que han llamado āyāt ('aleyas') en su poesía², constituyendo los dichos de los que están más orgullosos, la mayoría de ellos aparecen en el primer hemistiquio, (siempre en el comienzo del poema), como dijo uno³:

Habló el almizcle junto a sus puertas (y dijo):

Hacedles entrar en paz y salud⁴.

Y hemos encontrado un verso medido en su ya mencionado Corán,(es)⁵: "No alcanzaréis justicia hasta que no entreguéis aquello que amáis".

A los poetas de nuestra comunidad les ha sido posible hacer algo semejante, con versículos completos y con parte de ellos, introduciéndolos en los hemistiquios de diversa medida, con un pequeño añadido,

(155)

una escasa supresión y sin ambas cosas; la mayoría de ellos se encuentran en las composiciones de Salmos, Job y Proverbios, por ejemplo¹: "El que cierra su oído al clamor del pobre, también él gritará y no será escuchado"; faltando el waw²; "una ciudad derruida y desmantelada"³; "ciudad de héroes escala el sabio y abate el bastión en que ella confiaba"⁴ con el añadido de lō; "murmuran contra mí los que en la Puerta se sientan y las cantinelas burlescas de todos los bebedores de vino"⁵ con el añadido de kol; "a quien dé una respuesta antes de escuchar"⁶ y otros; "los malos se inclinarán delante de los buenos"⁷ y otros; "cuando se levanta el heno aparece la hierba"⁸ y otros. Y en los metros cortos⁹: "Por súplicas habla el pobre; en cambio, el rico responde con dureza", con el añadido del yā'. En otros metros hay parte de versículo, si los buscas los encontrarás fácilmente.

Los poetas árabes tienen curiosidades en versos, con figuras de sentido, tomados de su Corán y solamente de ellos se pueden imitar, por ejemplo lo que dijo uno acerca de la delgadez¹⁰:

Si la delgadez que hay en mí se echara a un camello,
nadie permanecería en el infierno.

Porque en su Corán dice¹¹: "No entrarán en el Paraíso hasta que entre un camello

(155 v)

por el orificio de una aguja" esto es, 'el ojo de la aguja'.

Dice este poeta¹:

Si la delgadez de su cuerpo la tuviera un camello,
estaría tan delgado que pasaría por el ojo de una
aguja; y no quedaría en el fuego ningún injusto
eternamente.

Entre nuestros compatriotas hay quienes han imitado este modo, componiendo versos con figuras cuyo sentido está tomado de los libros sagrados; los hay que llevaron a término su empeño en un verso y quienes emplearon dos.

Dijo el Naguid en su epístola a R. José -Dios le haya perdonado²:

Por tu causa nuestros corazones tienen llagas,
como las llagas de un hombre cuyo tumor se agrava;
ofrecemos nuestras cartas como dos pájaros vivos,
pues éste es el día de la purificación³.

Otro⁴:

Si desde entonces hubiera yo así hablado a la roca,
ella hubiera dado agua.

Ben Hasday⁵:

Cuando todos sus contemporáneos estuvieron en sazón,
él fue T^orumah para El Sadday.

Ben Sahl⁶:

El rocío de su misericordia cubre la tierra, pero
mi alma está seca como el vellón de Yerubba^cal⁷.

(156)

Y dijo también¹:

 Mi ofrenda está mezclada con aceite puro para mi
 amigo, mientras que para mí es una ofrenda de celos.

Ibn Gabirol²:

 Como el hombre que no tiene a mano un par de ovejas
 toma un par de tórtolas para la ofrenda de acción
 de gracias.

Te he mencionado -ruego a Dios que acrezca tu memoria- estas simples indicaciones de algunos capítulos de la poesía y estas notas sueltas acerca de las técnicas de composición a fin de que por ellas te guíes y te orientes. Pues al sagaz le bastan las alusiones sin más comentarios y saca provecho de las insinuaciones sin que haya que aclararlas.

Dijo Platón³: "Si conversas con alguien más entendido que tú, simplifica para él los significados, no le fatigues con prolijidad, al hablar, y si hablas con quien tiene menos conocimientos que tú, allana tus palabras para que al final comprenda lo que no había entendido al principio y a quien no pretende la perfección con la prolijidad, sin duda le será más conveniente la concisión".

Después, yo declino mi responsabilidad ante el que lea mi tratado,

(156 v)

por la falta de capacidad, por lo pobre de los conocimientos y su escasez. ¡Cómo hubiera querido dar a mis palabras sus condiciones y cumplirles su merecido, si hubiese encontrado un camino para otorgar a mi alma paz y no tuviera que volver a ella con reproches!, pero el que proporciona algo pequeño de lo que se puede obtener provecho en el discurso, es como el que lo hace a la perfección. Mas si se quedó corto en su propósito, quiso (hacerlo) bien y se ha de retribuir todo asunto según la intención y todo aquel que lo lleva a buen término ya tiene bastante y quien da fin a su esfuerzo ya está disculpado, porque el colmo de la generosidad es hacer el esfuerzo. Quien confiesa su falta de capacidad ya no es condenable, pues ve sus defectos y quien los ve, los abandona.

El error se junta a quien contempla sus faltas como si fueran aciertos y, cuando se le reprocha, insiste en ello y no lo deja. Si he estado menguado en lo que pretendía, no me he quedado corto en proponerme acertar. Si he estropeado el conjunto, no soy el primero al que

(157)

la ilusión traiciona, ni el peor de los que anhelando algo no lo pudo obtener.

Un hombre importante dijo¹: "No me he loado a mí mismo por un acierto en el que había comenzado con holgazanería, ni me he censurado por una falta en que comencé con firmeza, aunque no tuviese éxito en esto con ellas, que Dios disculpe a quien agotó sus excusas y reclama su perdón".

El -Altísimo- te añade en el carácter la consecución de las virtudes, en tu hermosura el logro de la grandeza y el deseo de evitar los vicios, a fin de que todo ojo se llene de frescor y todo espíritu de alegría, como cuando dice²: "Y jubilarán mis riñones, cuando profieran tus labios cosas justas".

He pensado añadirle a este tratado el apéndice de un poema³, incluyendo en algunos de sus versos todos los capítulos mencionados, relacionados con el badi^c ('retórica'), para que lo encuentres aquí (además de) en otros libros, con la voluntad de Dios -Altísimo- y en ella (la poesía) hay

(157 v)

huse al-ibtidā' ('bella inceptión') y al-tashīm ('repetición')¹:

A vosotros que habeis sido educados² en el seno de hombres fieles³, de pensamientos agudos como el relámpago.

Señores⁴ de aljamas, pedestales⁴ de alabanzas⁵, que difundís esplendores⁵ que a toda luz avergüenzan.

Luces en la tiniebla⁶ de los tiempos, fortaleza⁶ y apoyo para todo el que cae, ayuda para los atrapados.

Alegría para las penas, salud para los dolores, abundancia para los hambrientos, riqueza para los menesterosos.

Fortaleceis al íntegro y machacáis la injusticia. Haced justicia a los inocentes y castigáis a los hipócritas.

Reunís a los dispersos, alegráis a los tristes, protegéis a los temerosos⁷ y refrescáis los desiertos.

Destinados a enseñar verdades y cosas claras, a enderezar senderos tortuosos⁸ para los descarriados.

(158)

Humildes de corazón, leones en el combate; de dulce palabra y espíritu violento¹.

Angeles en verdad son, como los santos ángeles de Dios: Ciertamente como los más santos.

Porque albergan almas celestiales, (almas que están) en morada de gracia y (en compañía) de las santas Hayyōt².

Sedientos languidecen por la bondad de Dios y se apresuran para alcanzar los grados más altos.

(Mientras sus espíritus se elevan) sus cuerpos están (aún) en el mundo³, contemplando miseria e infamia³. Sus días son como un soplo⁴, hasta que son expulsados del cuerpo⁵.

(El mundo) los seduce con su alegría, los atrae con su fuerza y ellos siguen atados con sus cadenas, aunque parezca que están abandonados (a su suerte).

(El mundo) engendra a unos necios llamados hombres que a ojos de todos son como salvajes, mas ellos se consideran seres humanos.

Son malvados, mas aparecen como amigos, pues son hipócritas como las serpientes⁶,

(158 v)

que dilatan sus fauces y alargan sus lenguas, que con sus dientes muerden sin necesidad de silbidos.

Destrozan a los que sufren y apoyan a los insolentes; ¿Dónde está el que de ellos hable al corazón de los que se duelen?

Su oído está atento, sus ojos abiertos¹, mas ante la verdad son ciegos y sordos¹.

Se enorgullecen de hacer el mal. Hartos y ebrios con pan de terrores y vino de penas.

Impíos y vacuos, de rostros endurecidos²; como el bronce sólidos, de almas prostituidas,

inventan calumnias, tuercen las sentencias para atrapar sin motivo y a la fuerza, como acreedores³.

Tejen perfidias⁴, están revestidos de violencia; cuecen y amasan traiciones para hacerlas comer (a los desgraciados).

Son vides emponzoñadas con veneno de cobra⁵, sarmientos degenerados⁶, de ellos se esperaban uvas y dieron agra-zones⁷.

(159)

Apartaos de sus moradas y de sus rostros coléricos,
pues mejor que ambos son los cubiles de los leones¹.

Recurrid, oh íntegros, a la visión de los sabios y
no a hechizos o al encuentro de agüeros²,

a la colina de incienso y mirra³, pues ellos son co-
mo rollo⁴ de fidelidad y sabiduría para los que recuerdan
y los que olvidan.

Como el aceite suaves, sólidos como el espejo⁵, para
el cuello collares⁶, corona para las cabezas⁷.

Son plantaciones de sauces⁸, cuando enseñan poesías⁸
y son prácticos en hechizos⁹ con la pureza de la lengua
de los árabes

y con la sabiduría de los griegos. Son como gotas
de las nubes, como torrentes de delicias¹⁰, como el mar
no se secan¹¹.

Los pendientes de las metáforas y los zarcillos de
los consejos son la hermosura de los vestidos de fiesta
y el ornato de las joyas.

Los testimonios¹² son como la base y los brazos a
un trono y los ejemplos y acertijos (como a un edificio)
la cubierta.

(159 v)

Por el ornato de sus cuellos y los zarcillos de sus mejillas¹ los sabios echan suertes.

Con dichos excelentes² aclaran y aleccionan³; dichos dulces y amargos, blandos y duros⁴.

Ocultan las cosas evidentes, desvelan lo oculto; renuevan lo ajado y gastan lo nuevo⁴.

Establecen moradas para hombres inteligentes, destruyen de los sediciosos⁵ sus habitáculos y los asolan⁶.

Estos son los hijos (de mi espíritu)⁷ que dan fe de mi inteligencia, por la fuerza de mi boca han sido conquistados.

Son fruto de mi pensamiento y fluido de mi nube, ante el poder de mi lengua y de mi pluma (se rinden).

Son para la ciencia y la sabiduría la puerta⁸ y el muro. Los secretos del pensamiento son examinados con complacencia⁹.

En ellos hay maravillas y palabras proféticas que son medicina para las enfermedades y remedio de incurables.

(160)

Para el hombre que desde su juventud¹ (se ha dedicado) a estudiar los misterios¹ (de la sabiduría), sus minutos son como días y sus días como meses.

Da gloria con sus expresiones a los autores de poesía y a sus hijos² y ante él se mueven los montes y se trasladan³.

Viajan y acampan en el mundo de los cultos, aunque permanezcan tranquilos en sus casas como mujeres.

Enseña a los amigos ciencias y conocimientos y aunque sean esclavos saldrán como libertos⁴.

Como mesa lo he dispuesto, como pan lo he repartido⁵ y como un prodigio lo he dado a los diestros en artes mágicas⁶.

Como presente lo envié a los principales de la creación⁷; como ovejas cebadas⁷ y como vino en las copas.

Pero ante los toros, mejor dicho: Ante los asnos, será como pan de cebada o plato de lentejas.

Fuente de aguas de aljibe es para el calor de los sedientos, mas para el corazón de los envidiosos, con su agudeza, es como fuego ardiente.

(160 v)

(Los que me envidian) necios imaginan ser más fuertes que leones y equiparan la hierba del pastizal a la altura de los cipreses¹.

¿Acaso el mundo identifica a los impíos con los inocentes, a los jefes de un millar con los de un escuadrón, se considera un torrente de delicias (igual)² al veneno de una cobra³, las pieles de los cabritos como las de los tejones.

Se comparan las máximas de los sabios a la vanidad de los sueños, o se confunde el granizo con el nácar o el cristal,

o al que apacienta maldades con el pastor de ganados, o a la Osa Mayor y las Pléyades con el polvo y los chinarrros.

Crecen las plantas en tierra árida o es como el cobre el agua corriente.

Es el sabio como un hombre vulgar al que cualquier ignorante pisotea?

Pertenece a la estirpe de los sabios, a la rama de los poderosos, y aunque tenga pocos años instruye a ancianos.

(161)

Pues sus obras son equiparables a las de sus antepasados, la longitud de su ramaje a la fuerza de sus raíces.

Quema como una brasa, fluye como un arroyo, ruge como lo haría un león en un rebaño de cabritos.

Toma mi confianza¹, que es un compendio de (poesía) árabe y hebrea, alimento y sustento para todos los que buscan (la sabiduría).

Da testimonio y triunfa, pues (mis palabras) son como sal para toda expresión y puñal para acosar a los que están armados.

¡Elévate sobre las alturas y las luminosas estrellas!
¡Combate con los dioses y con los hombres lucha!²

Se terminó, gracias a Dios y a su ayuda, este tratado y lo que le sigue, el martes nueve del mes de Āb del año mil y quinientos y cincuenta y uno de los griegos, correspondiente al mes de Dū al-hiyya del año 636 de Ismael³.

CUESTION VIII^a (2ª Parte)

(116)

- 1 Dedicada al estudio de las figuras poéticas, esta segunda parte se divide en veinte capítulos, que se inician, generalmente, con la definición de la figura objeto del capítulo, acompañada de un ejemplo de algún poeta árabe, para luego afrezer ejemplos bíblicos de su uso, finalizando con versos de poetas hebreos, en los que se encuentra dicho recurso poético.
Esta Cuestión, la más extensa del Kitāb, es precisamente la que le confiere su mayor importancia por ser el primer estudio exhaustivo y sistemático de comparación entre la retórica árabe y su adaptación a la lengua hebrea. Supone, también, un ingente documento reivindicativo de los valores literarios, no sólo de los poetas judíos, sino, fundamentalmente, del Texto Sagrado. Constituye, en suma, el libro base de información y aprendizaje para todo aquél que quiera iniciarse en el difícil arte de la poesía.

(117)

- 1 G. de Tassy, Rhétorique..., p. 118 nota 3
- 2 D. Macho, La Metáfora y la alusión bíblicas según 'la Poética Hebraica' de Moisés ibn Ezra, Sefarad V (1945) p. 49 y ss.
- 3 D. Macho, Sefarad V, p. 68 y ss.
- 4 D. Macho, Sefarad X (1950) p. 137 y 140 y ss.

(117)

- 5 D. Macho, Sefarad VIII (1948) p. 293 y ss. ; Sefarad IX (1949) p. 269 y ss.

(117 v)

- 1 D. Macho, Sefarad XI (1951) p. 3 y ss.
- 2 Ipse, Sefarad X p. 140
- 3 Ipse, Sefarad X p. 145
- 4 Ipse, Sefarad VII (1947) p. 3 y ss. ; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 140
- 5 G. de Tassy, Rhétorique..., p. 137; Dozy, Supplement..., T. I p. 141; D. Macho, 'La Poética Hebraica' de Moisés ibn Ezra (Tesis Doctoral) p. 298
- 6 D. Macho, Sefarad X p. 148 y ss.
- 7 Ipse, Sefarad X p. 148
- 8 Ipse, Sefarad X p. 149 nota 11
- 9 Ipse, Sefarad X p. 149
- 10 Ipse, Sefarad IV (1944) p. 264 y ss
- 11 Ipse, Sefarad X p. 148 y ss.
- 12 Ipse, Sefarad X p. 153 y ss.
- 13 Ipse, Sefarad VII p. 7 y ss.
- 14 Ipse, Sefarad X p. 156 y ss.
- 15 Ipse, Sefarad X p. 162 y ss.
- 16 Ipse, Sefarad XI p. 13 y ss.; Sefarad IV p. 257
- 17 Yehuda ha-Levi, Al-Chazari..., 128-129

(118)

- 1 Porfirio de Tiro, B. Dodge, Fihrist of al-Nadim, p. 590 y otras
- 2 D. Macho, Sefarad V p. 49-68; G. de Tassy, Rhétorique..., 40 y ss.; Halkin, p. 224 nota 93

(118 v)

- 1 'Y su adorno es el ornato de la construcción y la alusión', véase nota 11 del texto árabe.
- 2 Véase Halkin p. 225 nota 4

(119)

- 1 Ezeq. 21,26
- 2 Prov. 7,9
- 3 Lam. 3,13
- 4 Prov. 9,3
- 5 Is. 48,4
- 6 Job 41,5₆
- 7 Sal. 77₇₈,24
- 8 Ezeq. 7,7
- 9 Is. 63,15
- 10 Is. 66,11
- 11 Lam. 5,10
- 12 Gen. 45,18
- 13 Sal. 109₁₁₀,3
- 14 Juec. 9,37
- 15 Prov. 27,1
- 16 Prov. 4,17
- 17 Is. 59,17

(119 bis)

- 1 Sal. 138₁₃₉,9
- 2 Prov. 31,27
- 3 Josué 7,24
- 4 Is. 61,10
- 5 Lev. 26,26
- 6 Job 38,37
- 7 Is. 21,4

(119 bis)

- 8 Job 3,9
- 9 Sal. 50⁵¹,14
- 10 Ex. 26,4
- 11 Oseas 11,4
- 12 Jer. 6,19
- 13 II Sam. 10,9

(119 v)

- 1 Jer. 17,1
- 2 Job 18,7
- 3 I Sam. 2,10
- 4 Is. 59,5
- 5 Num. 5,14
- 6 Sal. 75⁷⁶,4
- 7 Is. 10,5
- 8 Mal. 3,20
- 9 Prov. 31,26
- 10 Joel 3,3
- 11 D. Macho, Sefarad V p. 51-54
- 12 Qur. 17,25
- 13 Qur. 36,37; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 53; D. Macho, Sefarad V p. 54-55
- 14 Qur. 19,3

(120)

- 1 Baba Batra 15 b
- 2 Megillah 16 a
- 3 Ibn al-Hu^ctazz, Al-Badī^c..., p. 2, 8-9; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 40 y ss. , distinción de sentido propio a sentido figurado.
- 4 D. Macho, Sefarad V p. 56 y ss.

(120)

- 5 Sal. 18_{19,2}
- 6 Sal. 18_{19,4}

(120 v)

- 1 Sal. 18_{19,3}
- 2 Sal. 18_{19,7}

(121)

- 1 Ibn Qutayba, Al-Ši'r wal-Su'arā'..., Introd. XVI y XVII, véase el poema de 'Adī ibn al-Riqā' p. 16-17
- 2 Braun, Tarbiz XIV n^o 3-4 p. 192 (39)
- 3 MBE, Sirē ha-Hol, (ed. Brodi) poema 20 v. 12 p. 25

(121 v)

- 1 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, (ed. Bialik) poema 3 v. 37
- 2 D. Macho, Sefarad V p. 68 y ss.
- 3 Freytag, Arabum Proverbia, T. III p. 262 n^o 1.567
- 4 Braun, Tarbiz XIV n^o 3-4 p. 192 (40)

(122)

- 1 Cant. de Cant. 4,16
- 2 Ibidem
- 3 Ibidem
- 4 Ibidem
- 5 Is. 43,6
- 6 Oseas 12,2
- 7 Ex. 10,13
- 8 Job 38,14

(122 v)

- 1 Job 19,20
- 2 Jer. 22,19
- 3 Ibidem
- 4 Is. 32,2
- 5 Num. 23,22
- 6 Ibn Manzūr, Lisān..., T. XIX sub zabā
- 7 Freytag, Arabum Proverbia, T. I p. 748 nº 114
- 8 Fulw , se dice del pollino y de la cría de la paloma torcaz, no de la cría del avestruz, véase al-Munʿid, p. 594
- 9 D. Macho, Sefarad V p. 72-73
- 10 Sal. 79^{80,3}
- 11 D. Macho, Sefarad V p. 73 y ss.; véase Num. 2 y 10
- 12 Gen. 14,14
- 13 Nedarīm 32 a
- 14 Gen. 42,2

(123)

- 1 Berešit Rabba 80 b
- 2 Gen. 22,5
- 3 Berešit Rabba 56, hacia el final.
- 4 Gen. 45,2
- 5 Ex. 12, 36
- 6 Se refiere a Samuel ibn Hofnī
- 7 Gittīn 88 a; Sanedrīn 38 a
- 8 Deut. 4, 25
- 9 Lev. 16,3
- 10 Hab. 3,2

(123 v)

- 1 Dan. 11,33
- 2 G. de Tassy, Rhétorique..., p. 70 y ss.
- 3 I Sam. 17,32
- 4 I Sam. 21,5
- 5 Ibidem
- 6 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, (ed. Bialik) poema 44 v.
25-26 p. 107
- 7 II Sam. 12,14
- 8 I Sam. 20,16
- 9 D. Macho, Sefarad V p. 77-78
- 10 Is. 55,6

(124)

- 1 Sal. 71₇₂,5
- 2 Sal. 71₇₂,17
- 3 Qo. 9,11
- 4 Sal. 71₇₂,7
- 5 Samuel ha-Nagid
- 6 Véase Halkin p. 235 nota 5
- 7 MBE, Sirē ha-Hol, poema 42, v. 22 p. 43
- 8 Dan. 6,9-13
- 9 Véase nota 15 del texto árabe

(124 v)

- 1 MBE, Sirē ha-Hol, poema 86 v. 22 p. 87
- 2 II Sam. 6,6-7
- 3 Sal. 64₆₅,12
- 4 Is. 23,8
- 5 Sal. 5,13
- 6 I Sam. 14,22
- 7 Jer. 9,3₂

(124 v)

- 8 D. Macho, Sefarad X p. 140; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 78-84
- 9 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 192 (41)

(125)

- 1 Sal. 118₁₁₉, 150
- 2 Is. 40,4
- 3 Prov. 15,18
- 4 Sal. 11₁₂,9
- 5 Ben Tehillim, véase Halkin p. 237 nota 22
- 6 Ibn Gabirol, Sirē Selomo (ed. Bialik) poema 18 v. 21-22 p. 44
- 7 MBE, Sirē ha-Hol, (ed. Brodi) poema 134 v. 26 p. 139
- 8 MBE, Sirē ha-Hol, poema 125 v. 17 p. 130

(125 v)

- 1 Sal. 89₉₀,6
- 2 D. Macho, Sefarad VIII p. 293 y ss. y nota 19 p. 299; Sefarad IX p. 269 y ss.
- 3 Miq. 1,10
- 4 Miq. 1, 14
- 5 Miq. 1,15
- 6 Miq. 1,14
- 7 Is. 32,19
- 8 Sof. 2,4
- 9 Jer. 48,2
- 10 Zac. 9,3
- 11 Jer. 48,2
- 12 Is. 32,7
- 13 Jer. 46,23

(125 v)

- 15 Prov. 13,20
- 16 Is. 43,24
- 17 Gen. 9,27
- 18 I Sam. 20,18
- 19 Sal. 55₅₆,9

(126)

- 1 II Sam. 22,6 y Sal. 17₁₈⁶
- 2 I Sam. 18,9
- 3 Prov. 22,6
- 4 Sal. 77₇₈,1
- 5 Prov. 30,10
- 6 Job 6,3
- 7 Cant. de Cant. 4,9
- 8 Joel 3₄,3
- 9 Oseas 11,3
- 10 Juec. 13,25
- 11 Ex. 34,19
- 12 Ex. 2,3
- 13 Gen. 6,14
- 14 Deut. 24,20
- 15 Deut. 24,21
- 16 Job 24,6
- 17 Ezeq. 21,16₂₁
- 18 I Rey. 18,34
- 19 I Rey. 18,34
- 20 Ezeq. 1,17
- 21 Gen. 41,34
- 22 Ezeq. 45,13
- 23 Ezeq. 21,23₂₈

(126)

- 24 Deut. 14,22
- 25 Sal. 143₁₄₄,13
- 26 Amós 5,3

(126 v)

- 1 Esd. 2,64
- 2 Sal. 67₆₈,10
- 3 I Rey. 18,34
- 4 Véase nota 1 p. (73) de esta traducción
- 5 Qur. 27,44
- 6 Qur. 30,43
- 7 Qur. 75,22-23
- 8 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 192 (42)

(127)

- 1 MBE, Sirē ha-Hol, poema 143 v. 19 p. 147
- 2 Halkin plantea la duda de si se trata de un verso de Ibn Gabirol, inclinándose a considerarlo así, cfr. Halkin p. 241 notas 55 y 56; véase Gen. 36,11
- 3 D. Macho, Moše ibn ^cEzra..., p.
- 4 D. Macho, Sefarad XI (1951) p. 3 y ss.; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 98-99
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 193 (43)

(127 v)

- 1 Miq. 3,11
- 2 Ezeq. 3,5
- 3 Ezeq. 3,7; y lo que sigue: "y obstinado corazón".
- 4 Jer. 2,8
- 5 MBE, Sirē ha-Hol, poema 66 v. 15-16 p. 65

(127 v)

- 6 D. Macho, Sefarad XI p. 5
- 7 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 193 (44)
- 8 Aclaración bajo la línea: di'b=lobo
- 9 Aclaración bajo la línea: 'cría del zorro'
- 10 MBE, Sirē ha-Hol, poema 12 v. 37 p. 51
- 11 D. Macho, Sefarad X p. 135; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 83

(128)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 193 (45)
- 2 Sal. 54⁵⁵,22
- 3 Véase Halkin p. 245 nota 79
- 4 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 193-194 (46)
- 5 D. Macho, Sefarad X p. 137
- 6 Gen. 8,22
- 7 Job 27,6
- 8 Is. 18,6

(128 v)

- 1 Cant. de Cant. 2,12
- 2 Amós 8,1
- 3 Amós 3,15
- 4 Ex. 4,11
- 5 EJ T. I p. 67-69
- 6 MBE, Sirē ha-Hol, poema 72 v. 18 p. 73

(129)

- 1 Véase Halkin p. 247 nota 98
- 2 EJ t. VII p. 565 sub Moses ha-Kohen
- 3 MBE, Sirē ha-Hol, poema 87 v. 15 p. 88

(129)

- 4 Ageo 1,6
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 194 (47)
- 6 D. Macho, Sefarad X p. 144 y ss.; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 38
- 7 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 194 (48)

(129 v)

- 1 Is. 6,10
- 2 Ibidem
- 3 Ezeq. 34,4, el texto ligeramente alterado respecto al bíblico.
- 4 Qo. 9,11
- 5 De autor desconocido
- 6 D. Macho, Sefarad VII p. 3 y ss.
- 7 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 194 (49)

(130)

- 1 Ex. 15,6
- 2 Sal. 28₂₉,1
- 3 Sal. 67₆₈,16
- 4 Sal. 59₆₀,11
- 5 Job 18,13
- 6 Ex. 15,3
- 7 Véase nota 2 p. (132) de esta traducción.
- 8 Ibn Gabirol, Sirē Selomo (ed. Bialik) poema 29 v. 17-18 p. 66
- 9 MBE, Sirē ha-Hol, poema 52 v. 1 p. 49
- 10 MBE, Sirē ha-Hol, poema 125 v. 3 p. 130
- 11 MBE, Sirē ha-Hol, poema 107 v. 18 p. 108

(130)

12 D. Macho, Sefarad VII p. 7 y ss

(130 v)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 194 (50)
- 2 Sal. 33₃₄,10
- 3 Cant. de Cant. 2,14
- 4 Véase Halkin p. 251 nota 43
- 5 Is. 53, 6
- 6 Juec. 11,1
- 7 Qo. 1,2
- 8 Lam. 2,12
- 9 MBE, Sirē ha-Hol, poema 205 v. 1 p. 207
- 10 MBE, Sirē ha-Hol, poema 119 v. 2 p. 122
- 11 D. Macho, Sefarad XI, p. 6 y ss.

(131)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 195 (51)
- 2 Mal. 3,17
- 3 Is. 32,2
- 4 Is. 30,27-28

(131 v)

- 1 Ezeq. 37,22
- 2 Dan. 11,4
- 3 Sal. 10₁₁,2
- 4 De autor desconocido
- 5 Ezeq. 34,26
- 6 D. Macho, Sefarad X p. 147 y ss.
- 7 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 195 (52)

(132)

- 1 MBE, Sirē ha-Hol, poema 168 v. 64 p. 168
- 2 D. Macho, Sefarad X p. 148-150; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 118 y ss.
- 3 Braun, Tarbitz XIV nº 3-4 p. 195 (53)

(132 v)

- 1 Deut. 29,19₁₈
- 2 Is. 55,8
- 3 Ecl. 3,21

(133)

- 1 Ed. Derenbourg, p. 71
- 2 Ex. 6,3
- 3 Ex. 6,4
- 4 Juec. 5,12
- 5 De autor desconocido, con significado semejante a Is. 6,9-10
- 6 MBE, Sirē ha-Hol, poema 79 v. 7 p. 81
- 7 MBE, Sirē ha-Hol, poema 183 v. 48 p. 184

(133 v)

- 1 D. Macho, Sefarad IV (1944), p. 264 y ss.; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 5, 25 y otras
- 2 Prov. 25,13
- 3 Sal. 16₁₇,12
- 4 Oseas 9,10
- 5 Is. 28,4
- 6 Gen. 49,9
- 7 Gen. 49,14

(133 v)

- 8 Prov. 11,22
- 9 Prov. 25,28
- 10 Lam. 3,10

(134)

- 1 Sal. 138₁₃₉,12
- 2 Is. 24,2
- 3 Ibn Yanah, Al-Luma^c..., p. 63 l. 17
- 4 Ex. 11,4
- 5 Oseas 5,10
- 6 Oseas 4,4
- 7 Neh. 7,2
- 8 Cant. de Cant. 4,3
- 9 Lam. 4,7

(134 v)

- 1 D. Macho, Sefarad IV p. 272
- 2 Job 31,24
- 3 Sal. 73₇₄,16

(135)

- 1 Sal. 73₇₄,16
- 2 Job 31,26
- 3 Braun, Tarbiz XIV n^o 3-4 p. 195 (54)
- 4 Braun, Tarbiz XIV n^o 3-4 p. 191 (37)
- 5 MBE, Sirē ha-Hol, poema 138 v. 3 p. 143
- 6 MBE, Sirē ha-Hol, poema 185 v. 20 p. 186

(135 v)

- 1 D. Macho, Sefarad XI p. 11 y ss.; G. de Tassy, Rhétorique..., p. 118 y ss.
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 196 (55)
- 3 Jer. 3,15
- 4 Al-Isti'āna, véase Ibn Yanāh, al-Luma^c..., p. 68 l. 20
- 5 Ex. 21,11
- 6 Sirē Selomo (ed. Bialik) poema 18 v. 19-20 p. 44

(136)

- 1 MBE, Sirē ha-Hol, poema 7 v. 29 p. 10
- 2 Prov. 25,13
- 3 D. Macho, Sefarad IV p. 17
- 4 Ibn al-Hu^ctaz, Al-Badi^c..., p. 62
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 196 (56)
- 6 Ibn Manzūr, Lisān..., T. V sub batala
- 7 II Rey. 4,14
- 8 Esd. 10,13
- 9 Sal. 144₁₄₅,18

(136 v)

- 1 Sal. 145,18
- 2 Sal. 112₁₁₃,8
- 3 Sal. 82₈₃,12
- 4 Al-^cAs arī, Kitāb al-sinā^ctayn..., p. 373-374
- 5 Job 41,15₁₆
- 6 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 312 l. 8
- 7 Jer. 3,6
- 8 Ezeq. 31,10

(137)

- 1 Is. 33,2
- 2 Sal. 80⁸¹,17
- 3 Is. 43,24
- 4 Sire Selomo, poema 18 v. 25-26 p. 45
- 5 MBE, Sirē ha-Hol, poema 195 v. 12 p. 196
- 6 MBE, Sirē ha-Hol, poema 20 v. 34 p. 26
- 7 Sirē Selomo, poema 98 III, p. 165
- 8 Ibn Gabirol, bayt yatūm, cfr. Halkin p. 265 nota 93

(137 v)

- 1 D. Macho, Sefarad X p. 153 y ss.; G. de Tassy, Rhêto-rique..., p. 101 y ss.
- 2 Véase Halkin p. 266 nota 1
- 3 Deut. 9,1
- 4 Num. 13,34³³
- 5 Is. 54,10
- 6 Is. 51,6
- 7 Ibn Fanāh, Al-Usūl..., 317, 23

(138)

- 1 Véase Halkin p. 267 nota 7
- 2 Is. 34,4
- 3 Is. 34,3
- 4 Is. 34,7
- 5 Hab. 2,11
- 6 Job 41, 18¹⁹
- 7 Sal. 6,7
- 8 G. de Tassy, Rhêtorique..., p. 45
- 9 Job 29,6

(138 v)

- 1 Job 29,20
- 2 Sal. 89⁹⁰,6
- 3 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 229, 11
- 4 Job 14,7
- 5 ^cAbodah Sarah 3,7
- 6 Deut. 12,3
- 7 Braun, Tarbiz XIV n^o 3-4 p. 196 (57)

(139)

- 1 Sirē Selomo, poema 116 v. 59-60 p. 192
- 2 Véase Halkin p. 269 nota 26
- 3 MBE, Sirē ha-Hol, poema 168 v. 20 p. 168
- 4 Véase Halkin p. 269 nota 31
- 5 Véase Halkin p. 269 nota 33
- 6 Véase Halkin p. 269 nota 34

(139 v)

- 1 Véase Halkin p. 270 nota 39
- 2 Ibn Abī Usaybi^ca, ^cUyūn al-anbā', p. 67

(140)

- 1 Sanedrin 98 b
- 2 Se refiere a los cristianos que creen que la Promesa Mesianica se ha cumplido ya y que la venida del Mesías se producirá otra vez al fin del mundo.
- 3 Is. 51,6
- 4 Is. 65,17
- 5 Is. 51,6

(140 v)

- 1 Se trata de Abraham b. Ezra, cfr. Halkin p. 271 nota 54; Gen. 1,20
- 2 D. Macho, La Poética Hebraica..., (Tesis Doctoral) p. 298
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 196-197 (58)
- 4 En este verso hay tawriyya ('insinuación', 'simulación') porque sālifa es también 'antepasados', véase G. de Tassy, Rhétorique..., p. 90
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 197 (59)

(141)

- 1 Jer. 48,11
- 2 Oseas 8,1
- 3 Job 31,1
- 4 Job 31,2
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 197 (60)

(141 v)

- 1 D. Macho, Sefarad X p. 156 y ss. y 166 y ss.
- 2 MBE, Sirē ha-Hol, poema 46 p. 46

(142)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 197 (61)
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 198 (62)
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 198 (63)
- 4 Sirē Selomo, poema 22 v. 1-4 p.50
- 5 MBE, Sirē ha-Hol, poema 74 v. 1-2 p. 75

(142 v)

- 1 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, poema 95 v. 1-2 p. 96

(142 v)

- 2 Véase Halkin p. 275 nota 98
- 3 Véase Halkin p. 275 nota 99
- 4 MBE, Sirē ha-Hol, poema 46 v. 1 p. 46
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 198 (64)
- 6 Sirē Selomo, poema 23 v. 1-2 p. 52
- 7 MBE, Sirē ha-Hol, poema 190 v. 1 p. 190

(143)

- 1 MBE, Sirē ha-Hol, poema 137 v. 1 p. 140
- 2 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 198 (65)
- 3 Qidduṣim 40 a

(143 v)

- 1 Sal. 23_{24,4}
- 2 Tanhūmā 16, dice: 'Si un israelita piensa en su interior una maldad o una transgresión, El Santo -bendito sea- no se la considera cometida'.
- 3 Sal. 65_{66,18}
- 4 Berakōt 6 a, Sabbath 63 a
- 5 Véase Halkin p. 279 nota 30
- 6 Mubaṣṣir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 152
- 7 Sanedrin 106 b
- 8 D. Macho, Sefarad X p. 162 y ss.

(144)

- 1 Véase Halkin p. 279 nota 37
- 2 Sirē Selomo, poema 19 v. 35-38 p. 46
- 3 Sirē Selomo, poema 18 v. 17-20 p. 44
- 4 Véase nota 14 del texto árabe
- 5 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 198 (66)

(144 v)

- 1 Sirē Selomo, poema 98 II p. 165
- 2 Sirē Selomo, poema 29 v. 1 p. 66
- 3 Sirē Selomo, poema 29 v. 23-24 p. 67
- 4 D. Macho, Sefarad XI p. 15 y ss.

(145)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 198 (67)
- 2 Jer. 23,27
- 3 Ezeq. 13,19
- 4 D. Macho, Sefarad XI p. 16
- 5 Cant. de Cant. 6,11₁₂

(145 v)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 199 (68)
- 2 MBE, Sirē ha-Hol, poema 7 v. 6 p. 9
- 3 D. Macho, Sefarad XI p. 16-18
- 4 Sirē Selomo, poema 23 v. 11-14 p. 53

(146)

- 1 Schirmann, H., Ha-Sirah..., T. I p. 173, 15-17
- 2 D. Macho, Sefarad XI p. 18 y ss.
- 3 Qur. 29,42
- 4 Véase Halkin p. 284 nota 86
- 5 Freytag, Arabum Proverbia, T. III p. 490 nº 2.941

(146 v)

- 1 Sal. 77₇₈,2
- 2 Prov. 1,6
- 3 I Rey. 4,32₁₂

(146 v)

- 4 I Rey. 4,31₁₁
- 5 I Sam. 10,12

(147)

- 1 Ibn 'Abd Rabbihi, Al-'Iqd..., T. I p. 211
- 2 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 68
- 3 Ibn Abī Usaybi'a, 'Uyūn al-anbā'..., p. 38
- 4 Ibn Gabirol, Mibhar..., v. 517-519
- 5 Véase Halkin p. 286 nota 10

(147 v)

- 1 Qo. 12,1
- 2 Véase Halkin p. 287 nota 18
- 3 Qo. 12,9

(148)

- 1 Num. 21,28
- 2 Is. 8,7

(148 v)

- 1 Véase Halkin p. 287 nota 30
- 2 Num. 23,7 y otros
- 3 Num. 21,27
- 4 Ezeq. 17,2
- 5 Ezeq. 17,3
- 6 Ibidem
- 7 Ibidem

(149)

- 1 Ezeq. 17,3

(149)

- 2 Ezeq. 17,12
- 3 Ezeq. 17,22
- 4 Ezeq. 17,24
- 5 Hab. 2,6
- 6 Hab. 2,5
- 7 Las líneas 11, 12 y 13 del texto árabe están muy fragmentadas, la traducción que presento corresponde al texto hebreo que ofrece Halkin p. 289 líneas 44, 45 y 46
- 8 Hab. 2,6

(149 v)

- 1 Hab. 2,6
- 2 cab^etīt: 'prendas', 2 'lodo'; es una palabra con dos acepciones bien distintas, con las que el autor sagrado juega en su advertencia enigmática.
- 3 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 499, 6
- 4 Deut. 24,10
- 5 Prov. 27,15
- 6 Hab. 2,7
- 7 Juec. 9,8
- 8 Qo. 1,7
- 9 Juec. 4,9
- 10 Num. 22,37
- 11 Gen. 32,6₇
- 12 II Rey. 14,9

(150)

- 1 Juec. 14,12
- 2 Ezeq. 18,2

(150)

- 3 Ezeq. 18,4
- 4 Jer. 31,29
- 5 Is. 5,1
- 6 Is. 28,24
- 7 Ezeq. 15,2
- 8 Ezeq. 19,2
- 9 Ezeq. 21,26₃₁

(150 v)

- 1 Ezeq. 21, 26₃₁
- 2 Prov. 26,9
- 3 Prov. 26,7
- 4 Prov. 27,15
- 5 Job 5,7
- 6 Ibn Yanāh, Al-Luma^c..., p. 53 l. 19
- 7 Se refiere a la 2ª de las 13 reglas de interpretación de R. Ismael, cfr. Halkin p. 291 nota 73
- 8 Faltan las páginas 151 y 151 v. , véase el texto árabe.

(152)

- 1 Ibn Abī Usaybi^ca, Uyūn al-anbā'..., T. II 134, no lo he encontrado, cfr. Halkin p. 292 nota 85
- 2 Prov. 31,6
- 3 Deut. 26,5
- 4 Véanse notas 14 y 15 del texto árabe

(152 v)

- 1 Prov. 20,1
- 2 Is. 5,11

(152 v)

- 3 Is. 28,7
- 4 Ibn Manzūr, Lisān..., T. IV sub jamr
- 5 Braun, Tarbiz XIV p. 200
- 6 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 702, 31
- 7 Véase Halkin p. 293 nota 96
- 8 Juec. 9,13

(153)

- 1 Dozy, Supplement..., T. I p. 340 col. 2
- 2 Juec. 9,9
- 3 Juec. 9,11
- 4 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 199 (69)
- 5 Prov. 10,15
- 6 Prov. 11,13
- 7 Prov. 12,9

(153 v)

- 1 Num. 15,23
- 2 Qo. 10,3
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 199 (70)
- 4 Prov. 30,33
- 5 Ibn Yanāh, Al-Usūl..., 506, 26
- 6 Prov. 30,18
- 7 Prov. 30,21
- 8 Prov. 30,24
- 9 Prov. 6,16

(154)

- 1 Zac. 3,9
- 2 Is. 11,15

(154)

- 3 Lev. 26,26
- 4 Qo. 6,3
- 5 Qo. 6,6
- 6 Gen. 31,7
- 7 Job 5,19
- 8 Job 19,3
- 9 Is. 30,26
- 10 MBE, Sirē ha-Hol, (ed. Brodi) poema 93 v. 7 p. 92

(154 v)

- 1 Steinschneider, H., Arab. Lit. der Juden, 101, 3
- 2 G. de Tassy, Rhétorique..., p. 202-203; D. Macho, Se-
farad XI p. 28 y ss. (iqtibās).
- 3 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 200 (71)
- 4 Qur. 15,46
- 5 Qur. 3,91

(155)

- 1 Prov. 21,13
- 2 'Este versículo se ha omitido, no existe en la copia
y es igual al anterior', referido al ejemplo sin waw,
véase nota 3 del texto árabe.
- 3 Prov. 25,28
- 4 Prov. 21,22
- 5 Sal. 68⁶⁹,13
- 6 Prov. 18,13
- 7 Prov. 14,19
- 8 Prov. 27,25
- 9 Prov. 18,23
- 10 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 200 (72)
- 11 Qur. 7,40

(155 v)

- 1 Braun, Tarbiz XIV nº 3-4 p. 200 (74)
- 2 Véase Halkin p. 299 nota 55
- 3 Lev. 13-16
- 4 MBE, Sirē ha-Hol, poema 130 v. 10 p. 134; Num. 20
- 5 Schirmann, H., Ha-širah..., T. I p. 175; Num. 15
- 6 Véanse pags. (41) y (41 v) de esta traducción
- 7 Juec. 6

(156)

- 1 Véase Halkin p. 301 nota 64; Num. 5,18
- 2 Ibn Gabirol, Sirē Selomo, I, p. 166; véase también Halkin, p. 301 nota 66, respecto a otro verso registrado; Lev. 13-16
- 3 Mubaššir ibn Fātik, Mujtār al-Hikam, p. 157

(157)

- 1 Ibn al-Mu^ctazz, Al-Badī^c..., 37, 9, en boca de Maslama ibn ^cAbd al-Mālik.
- 2 Prov. 23,16
- 3 MBE, Sirē ha-Hol, poema 223 p. 226-229

(157 v)

- 1 G. de Tassy, Rhétorique..., p. 88

(157 v)

- 2 Lam. 4,5
- 3 II Sam. 20,19; Bialiq-R. presenta corrección de k^esi-līm por 'emūnīm, manteniendo la variante del Ms. Alef, que ofrece H. en su edición, p. 303 nota 91. Véase Bialiq, H. N. y Rabinisky, Y. H. Sīrē Mošeh ben Ya^cacob ibn 'Ezra, Tel-Aviv, Dvir, 1928, T. II p. 63.
- 4 Homonimia, véase p. 125 v y ss. de esta traducción.
- 5 id.
- 6 id.
- 7 Por la corrección de Bialiq, op. cit., p. 63, de merudīm en lugar de haredīm, se puede interpretar como: "Dais asilo a los desgraciados vagabundos" (Is. 58,7)
- 8 Prov. 2,15

(158)

- 1 Juec. 18,25
- 2 'Animales celestiales', semejantes a los ángeles que guardan el trono de Dios (ezeq. 1,14)
- 3 Homonimia, p. 125 v de esta traducción.
- 4 Sal. 78,33
- 5 Job 30,5; En este verso hay también un caso de mugā-bala, véase p. 127 v de esta traducción.
- 6 Literalmente: "Están coloreados con el color de las serpientes", es decir: Su color es seductor como el de la piel de las serpientes, pero en su interior se esconde el veneno.

(158 v)

- 1 Quizás este sea un ejemplo de ilti'ām, véase la p. 127 v. de esta traducción y también de mutābaqa p. 128
- 2 Ezeq. 3,8
- 3 Sal. 108¹⁰⁹,11; es un caso de taṣbīh p. 133 v.
- 4 Juego de palabras; b^ogadīm significa también 'vestidos'.
- 5 Deut. 32,32-33
- 6 Jer. 2,21
- 7 Is. 5,4

(159)

- 1 Cant. de Cant. 4,8
- 2 Num. 24,1; según Bialiq, op. cit., p. 64, se trata de una llamada a los lectores.
- 3 Cant. de Cant. 4,6
- 4 Siguiendo a Bialiq, op. cit., p. 64
- 5 Mutābaqa p. 128 de esta traducción; Job 37,18
- 6 Prov. 1,9
- 7 II Cron. 3,15; taqsīm, p. 127 de esta traducción
- 8 Tardīd p. 129 v. de esta traducción
- 9 Is. 3,3
- 10 Sal. 36,9
- 11 gulu p. 137 v. de esta traducción.
- 12 Iṣāra p. 121 v. de esta traducción, se refiere a la Tora y la Sabiduría.

(159 v)

- 1 Cant. de Cant. 1,10
- 2 Prov. 8,6
- 3 En el mismo sentido que Prov. 19,25
- 4 Mutābaga p. 124 v de esta traducción.
- 5 Prov. 24,21
- 6 Véase Jer. 10,25
- 7 Isti^{cā}ara, p. 118 y ss. de esta traducción; ='mis versos'.
- 8 Según Bialiq, op. cit., p. 65, hay que entender k^e-delet; véase Cant. de Cant. 8,9
- 9 Sal. 111,2

(160)

- 1 Muḥānasa p. 125 v. de esta traducción
- 2 Es decir 'los poetas', isti^{cā}ara p. 118 y ss. de esta traducción.
- 3 Gulū, p. 137 v. de esta traducción.
- 4 Bialiq, op. cit., p. 65, dice se refiere a los versos prisioneros en el pensamiento, mas cuando son expresados en el poema alcanzan la libertad. Se podría considerar una figura participando de isti^{cā}ara e isāra.
- 5 Véase Is. 58,7
- 6 Is. 3,3
- 7 Muḥānasa, p. 125 v. de esta traducción.

(160 v)

- 1 Isti^cāra; quiere decir, los envidiosos, en su necedad, imaginan poder doblegar a un hombre como yo, fuerte como los leones, equivocándose al pensar que su baja es comparable a mi talla moral y mi superioridad espiritual, altas como el ciprés. Los versos siguientes abundan en el mismo sentido.
- 2 Sal. 36,9
- 3 Job 20,16

(161)

- 1 Isti^cāra; quiere decir 'mi libro'
- 2 Véase Gen. 32,29
- 3 Correspondiente a 1240 d. C.

413 sis.

ABREVIATURAS Y TRANSCRIPCIONES

Abreviaturas

- AQ. : Corriente, F., Gramática, Métrica y Texto del Cancionero Hispánico Árabe de Aban Quzmán, Madrid 1980
- B. : H. Brodi, Sirē ha-Hol, Berlin 1909
- EI. : Encyclopédie de l'Islam (Nouvelle édition) Paris 1975
- EJ. : Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971
- EJC.: Enciclopedia Judaica Castellana, Mexico 1948
- G. S: Brockelmann, C., Geschichte der Arabischen Literatur, Leiden 1937; Supplementband
- H. : Halkin, A. S., Liber Discussionis et Commemorationis, Moshe ibn Ezra (Poetica Hebraica) Jerusalem 1975
- JSS : Journal of Semitic Studies
- MBE : Moše ibn Ezra
- Qur.: Qur'ān
- REJ : Revue d'Etudes Juives
- RAE y BRAE : Boletín de la Real Academia Española
- TBQ.: García Gómez, E., Todo Ben Quzmán, Madrid 1972
- ZDMG: Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Transcripciones

En las transcripciones de árabe se ha empleado, regularmente el sistema empleado por los arabistas españoles y de la revista Al-Andalus.

En las de lengua hebrea, se ha seguido, por lo general el sistema establecido en la revista Sefarad, con al-

gunas modificaciones, por semejanza con las transcripciones del árabe: Se señalan como vocales largas todas las que presentan yōd y waw; no se señalan los hatefīm, pero sí el š^ewa simple mediante una /e/ volada; no se ha señalado la realización fricativa de bet, gimel, dalet y taw, pero sí la de kaf y peh

415 51

BIBLIOGRAFIA

ALCALA, Pedro de:

De Lingua Arabica Libri Duo, Göttingen 1883, reimp.
Osnabrück 1971

ARISTOTELES:

Fann al-si^cr, trad. A. Badawī, El Cairo 1953
Al-Jitāba, trad. A. Badawī, Bagdad 1980

BLAU, J. :

A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic, Jerusalem 1961

BOVER, José M^a y CANTERA, Francisco:

Sagrada Biblia, (6^a ed.) Madrid 1961

BRAUN, N.:

Arabic Verses in Kitab al-Muhadarah wal-Mudhakarah,
Tarbiz XIV n^o 2 p. 126-139 y n^o 3-4 p. 191-203, Je-
rusalem 1943

BROCKELMANN, C.:

Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1937

CANTERA, F. e IGLESIAS, M.:

Sagrada Biblia, B. A. C. Madrid 1975

COMAY, A. y YARDEN, D.:

Completo Diccionario Hebreo-Español, Jerusalem-Tel-
Aviv 1976

CORRIENTE CORDOBA, F.:

Diccionario Arabe-Español, Madrid 1977

Gramática, Métrica y Texto del Cancionero Hispanoá-
rabe de Aban Quzmán, Madrid 1980

A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect
Bundle, Madrid 1977

Marginalia on Arabic Diglossia and Evidence the Reof
in Kitab al-Agani, JSS 20 (1975) p. 45 y ss.

DAVIDSON, I.:

Thesaurus of Proverbs and Parables from Mediaeval
Literature, Jerusalem 1886

DE BOER, T. J.:

Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901

DIEZ MACHO, A.:

Algunas figuras retóricas estudiadas en la Poética
Hebraica de Moisés ibn Ezra, Sefarad IV (1944)

Distribución, Pleonismo, Digresión, Discurso Dudoso,
Afirmativo y Negativo, Proverbios y Enigmas, iqtibās,
 Sefarad XI (1951)

Estudio de la Hazarā en la Poética Hebraica de Moisés
ibn Ezra y en el texto masorético, Sefarad VII (1947)

La homonimia o paronomasia=al-Muṭānasa=laṣn nofel
'al laṣn, Sefarad VIII y IX (1948-1949)

La Metáfora y la Alusión bíblicas según la Poética
Hebraica de Moisés ibn Ezra, Sefarad V (1945)

Moisés ibn Ezra como Poeta y Preceptista, Madrid-Bar-
 celona 1953

La 'Poética Hebraica' de Moisés ibn Ezra, Introducción
 y estudio de sus figuras retóricas, (Tesis Doctoral)
 s. d. s. l.

Paralelismo, enumeración, expolición, inciso, asteis-
mo, hipérbole, inepción y transición, Sefarad X
 (1950)

DODGE, B.:

The Fihrist of al- Nadim, New York-London 1970

DOZY, R.:

Historia de los Musulmanes de España, Barcelona
1954

Supplement aux Dictionnaires Arabes, (3^a ed.) Paris
1967

EI²

Encyclopédie de l'Islam (Nouvelle édition) Paris
1975

EJ

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971

EJC

Enciclopedia Judaica Castellana, Mexico 1948

ELMALEN, A.:

Nouveau Dictionnaire Complet Hebreu-Français, Tel-
Aviv 1964

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr:

Ihsā' al-'Ulūm, ed. y trad. A. González Palencia (2^a
ed.) Madrid-Granada 1953

Al-Madīna al-Fādila, ed. e introd. A. Nasrī Nādir
Beirut 1959

FESTUGIERE, A. J.:

Corpus Hermeticum, (2^a ed.) Paris 1960

FREYTAG, G. W.:

Arabum Proverbia, Bonnae ad Rhenum 1839

GARCIA GOMEZ, E.:

Todo Ben Quzmán, Madrid 1972

GARCIN DE TASSY, J.:

Rhétorique des Langues de L'Orient Musulman, (reimp.)
Amsterdam 1970

AL-GAZĀLĪ:

Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, ed. B. Ṭabānā, Dār Ihyā' al-Kutub
al-'Arabiyya, Cairo s. d.

HALKIN, A. S.:

Liber Discussionis et Commemorationis, Moshe ibn Ezra
(Poetica Hebraica) Jerusalem 1975

AL-HARĪZĪ, J.:

Tahkemoni, ed. Y. Toporovsky, Tel-Aviv 1952
The Tahkemoni, trad. ingl. V. E. Reichert, Jerusalem
1965

AL-HUSRĪ AL-QAYRAWĀNĪ:

Zahr al-Adāb wa-tamr al-albāb, Dār Ihyā' al-Kutub al-
'Arabiyya 1953

IBN AL-ATĪR:

Al-Kāmil fī-l-Ta'rīj, Dār Sādir, Beirut 1965

IBN 'ABD RABBIHĪ:

Al-'Iqd al-Farīd, El Cairo 1967 y Cairo 1948-53

IBN ABĪ USAYBĪ'A:

'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', (13 ed.) Al-Maṭ-
ba'a al-Wahbiyya 1882

IBN AL-BAYTĀR:

Al-Yāmi' limufradāt al-adwiya wal-agdiya, reimp. Mak-
tabat al-Muṭannā s. d.

IBN DAVID, ABRAHAM:

Sefer ha-Kabbalah (El Libro de la Tradición), trad. J
Bages Tarrida, Granada 1922

IBN GABIROL:

Mibhar ha-Penīnīm, A Choice of Pearls, trad. ing. B. H.
Ascher, London 1859

- Sire Selomo ibn Gabirol, ed. Bialik (2^a ed.) Dvir,
Tel-Aviv 1927-1930
- Tiqqūn Middōt ha-Nefes, ed. y trad. Braun, Tel-Aviv
- IBN ʿEZRA, M.:
Sīrē ha-Hōl, ed. H. Brodi, Berlin 1909
Sire Mošeh ben Yaʿacov ibn ʿEzra, ed. H. N. Bialiq
y Y. H. Rabinisky, Tel-Aviv, Dvir 1928
Sīrē ha-Qōdes, ed. S. Bernstein, Tel-Aviv 1954
- IBN FĀTIK, Mubassīr:
Kitāb Mujtār al-Hikam, ed. A. Badawī, Madrid 1958
- IBN JALDŪN:
Al-Muqaddima, ed. ʿAlī ʿAbd al-Wāhid Wāfī, El Cairo
1965
- IBN JALLIKĀN:
Wafayāt al-ʿayān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān, ed. I. ʿAb-
bās, Beirut 1972
- IBN MANZŪR:
Lisān al-ʿArab, ed. foto. de Būlāq, al-Dār al-Misri-
yya li-l-taʾlīf wal-tarjama, El Cairo s. d.
- IBN AL-MUʿTAZZ:
Kitāb al-Badīʿ, ed. Katskovski, London 1935
- IBN PAQŪDA, Bahya:
Sefer Torat Hobōt ha-Lebabōt, ed. y trad. J. D. Ka-
- IBN QUTAYBA:
Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes, ed.
de Goeje, trad. Gaudefroy Demombynes, Paris 1947

IBN RASĪQ:

Kitāb al-^cUmda fī sinā^cat al-^csi^cr wa-naqdih, El Cairo 1934

IBN SAHL AL-^cASKARĪ:

Kitāb al-sinā^catayn, al-kitāba wal-^csi^cr, ed. al-Ba-
ḡawī y Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (1a ed.) Dār Ihya' al-
Kutub al-^cArabiyya, 1952

IBN YAFAR, QUDĀMA:

Kitāb Naqd al-^cSi^cr, ed. Bonebakker, Leiden 1956

IBN YANĀH, ABŪ-L-WALĪD:

Kitāb al-Luma^c, ed. Derenbourg, Paris 1886

Kitāb al-Usūl, ed. Neubauer, Oxford 1875

Opuscles et Traités d'Abou-l-Walid Merwān ibn Dja-
nah (Rabbi Jōnāh) de Cordoue, J. Derenbourg y M. De-
renbourg, Amsterdam 1969

IBN ZABARRA:

Sefer Sa^csu^cim, ed. Davidson, Berlin 1925

IJWĀN AL-SAFĀ':

Rasā'il, ed. B. al-Bustānī, Dār Sādir, Beirut s. d.

KAZIMIRSKY, A. de BIBERSTEIN:

Dictionnaire Arabe-Français, (reimp fotgr.) Paris
1860

KITTEL, R.:

Biblia Hebraica, (16a ed.) Stuttgart 1971

LAREDO, A. y GONZALO MAESO, D.:

El nombre de 'Sefarad', Sefarad IV (1944)

HA-LEVI, ABU-L-HASAN JEHUDA:

Das Buch al-Chazarf. trad. H. Hirschfeld, Breslav
1885

Kitāb al-radd wa-l-dalīl fī-l-dīn al-dhalīl (al-Ki-
tāb al-hazarī): The Book of Refutation and Proof of
the Despised Faith (The Book of the Khazars Know as
the Kuzari), ed. D. H. Baneth, Jerusalem 1977

LIDDELL-SCOTT:

Greek-English Lexicon, ed. rev. Stuart Jones y Mc En-
zie, Oxford 1973

AL-MAYDĀNĪ:

Maḥma^c al-antāl, Matba^c at al-sana al-Muhammadiyah 1955

MILLAS VALLICROSA, J. Mā.:

Literatura Hebraico-Española, Barcelona 1967

Literatura Sagrada Hebraico-Española, Barcelona 1948

Selomó ibn Gabirol como Poeta y Filósofo, Madrid-Bar-
celona 1945

Yehuda ha-Levi como Poeta y Apologista, Madrid-Barce-
lona 1947

Un Capítulo de la Poética Hebraica de Mosé Abenezra,
BRA (XVII) 1930

THE MISHNAH

trad. H. Danby (rep. fotgr.) Oxford 1974

SISAH SIDRE MISNAH

ed. Eshkol, Jerusalem 1961

AL-MUNTID

fī-l-luga wal-adab wal-^culūm, al-Maktaba al-ṣarqiyya
Dār al-Maṣriq (22^a ed.) Beirut 1975

AL-MAS^cŪDĪ:

Murūy al-Dahab, Les Prairies D-Or, trad. de B. de Mey-
nard y P. de Courteille, rev. Ch. Pellat, Paris 1962-
1971

NEUBAUER, A.:

Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford 1896

NICHOLSON:

Literary History of the Arabs, Cambridge 1966

PELLAT, Ch.:

Textes arabes relatifs à la dactylonomie, Paris 1977

POZNANSKY, S.:

Zu Hai Gaon's Kitāb al-Hawī, ZDMG 55 (1901)

QUR'AN

(23 ed.) Dār al-Kutub al-Misriyya, 1952

AL-QUSAYRĪ:

Al-Risāla al-Qusayriyya, ed. M. al-Halabī, Egipto s. d.

RĀSĪ, SALOMON IBN ISAAC:

Le Pentateuque en cinq volumes avec Targoum Onqelos suivis des Haftaroth accompagné du commentaire de Rachi, trad. frn. J. Bloch, I. Salzer, E. Munk, E. Gugenheim, Paris 1968

SA^CADYA GAON:

Version arabe du Pentateuque, ed. J. Derenbourg, Paris 1893

AL-SĀHRĀSTĀNĪ:

Kitāb al-Hilāl wal-Mihāl, trad. Haarbrücker, Halle 1850

AL-SARTŪNĪ, RASĪD:

Mabādī al-^Carabiyya, fī-l-sarf wal-nahū, Beirut 1963

SCHIRMANN, H.:

Ha-šīrah ha-^Cibrīt bi-Sefarād w-be-Prōbāns, Jerusalem 1954

SCHREINER, M.:

Le Kitāb al-Mouhādara wal-Moudhākara de Moïse ibn Ezra et ses sources, REJ Paris 1890-92

SEYJŪ, L.:

Maḡānī al-Adab fī Hadā'iq al-^cArab, Beirut 1938

STEINSCHNEIDER, M.:

Die Arabische Literatur der Juden, Frankfurt 1902
rep. fotgr. Hilderherm 1964

AL-TABARĪ:

Ta'rīj al-rusul wal-mulūk, ed. de Goeje, Dār al-Ma-
^carif, 1960

EL TALNUD DE BABILONIA

ed. bililingüe A. R. Weiss, Buenos Aires 1964-79

AL-TURTUṢĪ:

Lámpara de los Príncipes, trad. española de M. Alarcón, Madrid 1930

WECHTER, P.:

Ibn Barun's Arabic Works on Hebrew Grammar and Lexicography, Philadelphia 1964

WRIGHT, W.:

A Grammar of the Arabic Language, Cambridge 1971

AL-YĀḤIZ:

Al-Bayān wal-tabvīn, ed. ^cAbd al-Salām Muhammad Hārūn, (4ª ed.) Egipto 1975

YĀQŪṢ:

Kitāb irṣād al-arīb ilā ma^crifat al-adīb, al-ma^crūf bi-Mu^cḡam al-udabā', ed. D. S. Margoliouth (2ª ed.) Cairo 1923

421 5's.

INDICE

VOLUMEN I

pag.

TEXTO ARABE (Edición del <u>Kitāb al-Muhādara</u> <u>wal-Mudākara</u>)	1-320
Introducción	1
Cuestión Primera	11
Cuestión Segunda	18
Cuestión Tercera	24
Cuestión Cuarta	44
Cuestión Quinta	53
Cuestión Sexta	92
Cuestión Séptima	126
Cuestión Octava (Primera Parte)	142
Cuestión Octava (Segunda Parte)	232
INDICE	321

VOLUMEN II

INTRODUCCION	i-xxxi
Estudio Formal y de Contenido	vii
Consideraciones Finales	xxvi
TEXTO ESPAÑOL (Traducción del <u>Kitāb al-Muhā-</u> <u>dara wal-Mudākara</u>).	1-413
Introducción	1
Cuestión Primera	13
Cuestión Segunda	23
Cuestión Tercera	31
Cuestión Cuarta	55

VOLUMEN II

	pag.
Cuestión Quinta	66
Cuestión Sexta	115
Cuestión Séptima	158
Cuestión Octava (Primera Parte)	177
Cuestión Octava (Segunda Parte)	293
ABREVIATURAS Y TRANSCRIPCIONES	414
BIBLIOGRAFIA	416
INDICE	425

